ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Situation religieuse et
Propagande antireligieuse en U.R.S.S.

ORIENT ET OCCIDENT

Le *Jugement dernier* dans l'art.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le Mérite dans les Évangiles synoptiques.

Un débat théologique sur l'Eucharistie,
à propos de l'ouvrage du Professeur Leenhardt :
" Ceci est mon Corps ".

REVUE TRIMESTRIELLE · 1956 · N° 2 · AVRIL-JUIN.
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL · BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue oecuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Pour une « théologie des réalités »

La restauration de l'unité entre tous les chrétiens ne saurait être le fruit du seul dialogue théologique. Si nécessaire que soit celui-ci — car sans lui on ne saurait surmonter les divergences doctrinales, voire dogmatiques, qui opposent les unes aux autres les confessions chrétiennes — il sera toujours insuffisant. Le comportement du chrétien n'est pas fait que de sa pensée et celle-ci même ne peut être exclusivement ramenée à sa formulation théologique. Il arrive, du reste, que la discussion proprement théologique fasse naître des oppositions plus factices que réelles, démenties par le comportement effectif de chacun. On ne peut nier, en tout cas, qu'il arrive à l'un des partenaires — parfois même tous deux — de ne prendre pas garde qu'en conceptualisant trop sommairement les données de la révélation il s'expose à en négliger quelque aspect. Nous avons dit déjà qu'une des conditions d'efficacité de la conversation qui s'amorce entre chrétiens dans leur recherche commune des voies de l'unité, était la préoccupation d'atteindre à une théologie des réalités, *au delà d'une* théologie des notions. *Nous n'entendons pas, par là, provoquer à l'introduction, en théologie, d'on ne sait quel existentialisme justement suspect, mais simplement rappeler les exigences du réalisme de notre connaissance pour qui l'idée abstraite n'est pas le terme final de l'opération de l'esprit mais le moyen par lequel cet esprit atteint son objet. Nous sommes ici fidèles à la doctrine de l'Ecole qui, dans son langage rébarbatif mais combien utile en sa précision, prend si grand soin de distinguer dans la connaissance l'*objectum quod *et l'*objectum quo.

∴

Il nous semble que le présent fascicule de notre revue nous permet d'illustrer par un exemple la pensée que nous venons d'exprimer. S'il est une controverse classique entre les théologiens protestants, d'une part, et leurs collègues catholiques ou orthodoxes, d'autre part, c'est bien celle qui porte sur l'opposition : Ecriture — Tradition. *Or il semble que, trop souvent, ce qui est en cause dans ce débat c'est moins la Tradition en elle-*

même que l'idée que les uns et les autres s'en font. On discute sur des définitions. C'est là en rester à une théologie, d'ailleurs déficiente, des notions, alors que la Tradition dont nous parlons n'est pas une abstraction mais une réalité bien vivante et très concrète à laquelle il conviendrait de se référer sans cesse si l'on avait souci, comme il se doit, d'atteindre à une théologie des réalités elles-mêmes. Il est vrai que nous ne pouvons ni penser, ni raisonner, autrement que par le moyen d'idées ou de concepts qui relèvent du domaine de l'abstraction. Il en résulte tout d'abord que le théologien soucieux d'éviter l'arbitraire doit dégager avec soin du donné concret que lui fournit la révélation les notions abstraites dont il use. Mais il arrive qu'il s'en remette trop exclusivement à ses devanciers de ce soin qu'il doit prendre. En fait, en dehors des sources elles-mêmes (en particulier l'Ecriture), ce donné lui est présenté aujourd'hui en des formules toutes faites dont la teneur et l'énoncé, s'il est catholique, s'imposent en outre à lui de façon préceptive. Vouloir sans cesse reprendre toutes choses à la base serait, du reste, se livrer à un travail de Sisyphe et condamner la théologie à demeurer éternellement dans les langes; aussi n'est-ce point ce que nous proposons. N'est-ce pas cependant ce que les Réformateurs du XVIe siècle ont tenté de faire? Or l'histoire a infligé un cruel démenti à leur prétention. Sans doute les formulations théologiques auxquelles ils ont abouti ne s'imposent-elles pas à leurs successeurs avec la même autorité qu'au théologien catholique l'enseignement du magistère de son Eglise. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a, en fait, des théologies luthériennes, calvinistes, anglicanes, etc. dans lesquelles la pensée protestante se meut traditionnellement (mot piquant ici, mais inévitable). Il n'y a donc pas tellement à opposer, sur le point qui nous occupe, le théologien catholique à celui qui se réclame de la Réforme. Il est, au contraire, également opportun de rappeler à l'un et à l'autre que le fait d'hériter du passé un matériel conceptuel — quelle que soit l'autorité qu'il revête à leurs yeux respectifs — ne les dispense aucunement de s'efforcer de le comprendre de façon vivante en une référence constante aux réalités concrètes qu'il a mission d'exprimer abstraitement. Sinon l'un et l'autre tomberaient dans une sorte de « nominalisme », les notions familières dont ils font usage jouant un peu le rôle de ces symboles algébriques qui simplifient nos calculs et auxquels il n'y a plus, le problème résolu, qu'à substituer à nouveau les choses qu'ils ont provisoirement désignées.

Nous entendons bien que les réalités auxquelles se réfère la révélation ne nous sont pas directement accessibles dans l'ordre de la connaissance comme le sont les objets de notre expérience sensible. La foi joue ici le rôle principal. Mais précisément, les sources de la révélation nous faisant appréhender chacune de ces réalités par des touches successives à propos des événements très concrets de l'histoire de notre salut, c'est bien tout d'abord

une connaissance concrète qui, dans la foi et par la foi, s'en dégage pour nous. C'est là, à y bien regarder, le fondement — mieux peut-être : la nature — de cette analogie de la foi que l'on distingue avec raison de l'analogie de l'être mais que l'on ne saurait lui opposer, car toute théologie — quelles que soient les philosophies dont elle se réclame et quand bien même elle les répudierait toutes — ne peut se dispenser de faire usage de l'une et de l'autre conjointement.

∴

Il pourrait sembler que les illustrations qui ornent ce fascicule et les pages qui les ont appelées doivent nous entrainer bien loin des considérations de principe et de méthode que nous venons d'exposer. Il n'en est rien. En traitant du Jugement dernier dans l'art et en s'efforçant de montrer comment, dans ce thème iconographique, s'est exprimée la Tradition chrétienne concernant les fins dernières de l'homme dans l'économie du salut donné en Jésus-Christ, l'article qu'on va lire nous parait apporter une contribution précieuse à l'intelligence concrète et vraie de ce qu'est pour nous la Tradition. Sans doute, sur ce donné concret qui nous est ainsi offert, — outre qu'il ne porte que sur un point particulier — la réflexion théologique doit encore s'exercer, y discernant des éléments d'inégale valeur et d'inégale importance. Mais il nous semble que cet exemple particulier est apte à faire saisir sur le vif quelque chose de ce que nous entendons par Tradition vivante, ses rapports étroits avec l'Ecriture, avec la foi en acte des générations chrétiennes successives, foi exprimée dans les œuvres des Pères comme aussi dans les rites en lesquels a pris corps la prière de l'Eglise et, en tout premier lieu, le culte rendu par elle à Dieu dans l'Eucharistie.

Le thème du Jugement dernier est d'ailleurs un thème « œcuménique » par excellence. Si nous avons inséré dans notre section Orient et Occident, l'article qui en traite, c'est précisément parce qu'il nous permet de voir à quel point fut longtemps commune, entre les fractions orientale et occidentale de la chrétienté, la tradition iconographique de l'Eglise sur ce sujet. En Occident, il est vrai, surtout depuis la Renaissance, le thème s'est appauvri, les données théologiques essentielles en ont été progressivement négligées, oubliées ou même perdues. En face des efforts qui se font aujourd'hui en vue d'un renouveau de l'art sacré, il nous a paru opportun d'attirer l'attention sur la nécessité d'un ressourcement profond de l'inspiration des artistes. Vouloir renouveler cet art en se préoccupant uniquement d'un renouvellement de ses formes d'expression serait se battre en vain les flancs. C'est par une perception nouvelle, fraiche, vivante et authentique de l'objet de notre foi, contenu de l'œuvre à produire, que doit s'opérer le renouvellement souhaité.

Or, il n'est pas inopportun de le souligner, ce retour à la Tradition — comportant aussi nécessairement un retour à l'Ecriture — ne peut que nous amener à mieux comprendre nos frères d'Orient qui, sur ce point, lui sont demeurés plus étroitement fidèles. Et se mieux comprendre c'est déjà se rapprocher. Mais il va de soi que ce ressourcement de l'inspiration de l'artiste suppose un ressourcement parallèle de la conscience vivante du peuple chrétien et, en premier lieu, de ses guides. Or, sur le point considéré, ceci ne signifie rien de moins qu'une remise en valeur, devant cette conscience, de l'aspect eschatologique du mystère du Christ et de l'Eglise, de la tension eschatologique de la vie chrétienne, de la portée eschatologique de la célébration eucharistique : jusqu'à ce qu'il vienne. *Cette reviviscence chez nous d'un aspect de notre foi chrétienne, à l'endroit duquel nous nous sommes dans un passé récent quelque peu assoupis alors qu'y sont demeurés plus éveillés nos frères protestants, n'est-elle pas propre à paraître à ceux-ci aussi un élément de rapprochement et une réhabilitation, à leurs yeux, du rôle de la* Bible en images *qui décore nos églises et par eux parfois si injustement décriée ?*

ISTINA.

La situation religieuse en U.R.S.S.

Dans l'article intitulé *La situation religieuse en U.R.S.S.* (cf. *Istina*, 1954, pp. 263-270) nous avions essayé de dégager les lignes directrices de l'évolution de la situation religieuse en U.R.S.S.; la publication d'un témoignage direct sur *La vie chrétienne en U.R.S.S.* (cf. *Istina*, 1955, pp. 8-23) avait permis de préciser certaines données. Nous voudrions à nouveau faire le point de la situation actuelle à la faveur de quelques documents récents qui peuvent nous permettre de tirer quelques conclusions nouvelles.

∴

Depuis la déclaration de Khrouchtchev de 1954, la situation s'est stabilisée dans le sens prévu.

D'une part, l'Etat soviétique entend protéger l'Eglise dont le clergé a une attitude vraiment loyale, et ménager les croyants qui, dans leur immense majorité, sont des travailleurs communiant aux intérêts de tous les travailleurs (on remarque d'ailleurs que le grand nombre des croyants dans le monde joue un rôle au service de la paix); aussi bien depuis le décret du secrétaire général du parti communiste, les hauts dignitaires ecclésiastiques sont-ils entourés d'égards et ont-ils reçu des décorations; la fameuse plaque « la religion est l'opium du peuple » qui ornait le mur du musée Lénine a disparu depuis environ un an.

Mais, d'autre part, on essaie de donner un tour plus systématique et plus rigoureux à la propagande antireligieuse. Le cri de guerre contre la religion « le parti n'admet pas le neutralisme en matière religieuse » est incessamment réaffirmé.

L'antireligion, ayant l'appui du Parti, dispose de tous les moyens modernes de diffusion de la presse et de l'information :

... « La presse, l'école, le cinéma, la littérature, le théâtre » doivent prendre une part active à l'éducation athéiste des citoyens soviétiques[1].

Analysons rapidement ces différents secteurs :

1. *Kommounist*, art. cité p. 119.

A) *La presse.*

Ces derniers temps la littérature antireligieuse s'est particulièrement enrichie. Ainsi les éditions d'Etat pour la littérature politique ont publié les *Textes de K. Marx et de F. Engels sur la religion*[2], et une autre brochure présente les textes de Lénine sur le même sujet[3]. F. Oléchtchouk et E. Kandel ont accueilli avec joie ces publications, comme il ressort des recensions élogieuses qu'ils en ont faites[4]. B. V. Chichakov et I. Ouzkov étudient dans une brochure l'*Origine des rites et des fêtes religieuses*[5]. Nous reviendrons sur la brochure de Prokofiev qui traite de *La religion ennemie de la science et du progrès*[6]. Le même sujet cher aux athéistes soviétiques a été repris par A. Loupalo dans *La science contre la religion*[7]. L'appui que trouverait l'athéisme dans l'étude de la psychologie est brièvement présenté par N. V. Medvediev dans *La science et la religion face aux phénomènes psychiques*[8]. Une autre brochure signée par G. A. Gourev est intitulée *Les prévisions de la science et les préjugés religieux*[9].

En fait d'articles la *Pravda* du 30 juin 1955 a publié un article intitulé « La grande force de l'athéisme scientifique comme conception du monde ». L'auteur, Iou. Frantsev, est le même qui signe l'article sur la religion dans la *Grande encyclopédie soviétique*[10].

Surtout les livraisons de la revue mensuelle *Naouka i Jizn* publient des articles sur tous les thèmes intéressant la lutte antireligieuse.

Citons d'abord quelques articles qui présentent les principes, l'idéologie de base de l'athéisme matérialiste : « Le matérialisme dialectique base de l'athéisme scientifique », c'est le sujet d'un article signé par M. Sidorov[11]. Iou. Dobrynine signe l'article « Le matérialisme historique arme de combat contre la religion[12] », K. Momdjan un autre article sur « L'athéisme des matérialistes français du XVIIIe siècle[13] ». I. Moltchanov écrit un article intitulé « Le travail a créé l'homme[14] ». Notons enfin dans cette

2. 303 pp.
3. 79 pp.
4. Le premier a écrit l'article que nous citons longuement dans les *Documents* ci-après (*Kommounist*, 18, 1955). E. Kandel, *Naouka i Jizn*, 3, 1956.
5. Édition de « l'Ouvrier moscovite », 1954, 63 pp.
6. Même édition que le précédent, 1954, 63 pp.
7. Aux Éditions d'État pour la littérature théorique et politique, 1955. 39 pp.
8. Éditions d'État pour la littérature politique, 1955, 78 pp.
9. Éditions du Ministère de la Défense nationale de l'U.R.S.S., 1955, 24 pp.
10. T. XXXVI.
11. *Naouka i Jizn*, 10, 1955, p. 35.
12. N. 11, p. 38.
13. N. 9, p. 41.
14. N. 8, p. 35.

catégorie l'article de N. Pankratova « Sur la nature de la morale religieuse[15] ».

Articles sur des sujets de l'athéisme scientifique : « Grandeur de la connaissance scientifique », par Iou. A. Levada[16], « l'Univers », par B. Vorontsov-Veljaminov[17], « Le soleil et la vie sur la terre », par G. Aristov[18], « Comment sont apparues les plantes ? » par P. Baranov[19]. Les noms de deux savants russes reviennent souvent dans les pamphlets antireligieux soviétiques, ceux de Pavlov et de Mitchourine. Aussi la revue dont nous parlons ne pouvait omettre ces sujets. Nous y trouvons donc pour Pavlov l'article de E. Chokhorov, « La signification athéiste de la doctrine de I. P. Pavlov[20] », pour Mitchourine l'article de A. Bakharev « La biologie de Mitchourine et la lutte contre l'idéalisme et la religion[21] ». Notons aussi : « l'Evolution du système nerveux », par L. Koukouev[22], « La sécheresse et les moyens de la combattre », par A. Galtsev[23], et « Le musée d'histoire des religions et de l'athéisme (Léningrad) », par M. Chakhnovitch[24].

On reconnaît là tous les thèmes proposés à la propagande antireligieuse par le XIXe Congrès du Parti communiste soviétique et repris à plusieurs occasions par F. Oléchtchouk dans ses articles.

B.) *Radio.*

Il est plus difficile de connaître les causeries radiophoniques antireligieuses. Notons d'après la *Documentation française*[25], les conférences suivantes déjà anciennes : la conférence de E. Tourchina sur la « matière », le 14 décembre 1951 ; attaques de Bulavsin et de Semenov contre le Vatican, 23 et 28 février 1952 ; causerie du professeur Kukarkine sur l'absurdité des hypothèses cosmogoniques des savants bourgeois, 2 mars 1952 ; conférence du professeur Stepanian sur le passage du socialisme au communisme qui doit consacrer l'élimination définitive de la religion ; 12 juin 1952, conférence anonyme sur l'incompatibilité des croyances religieuses avec le titre de membre du Parti ; 5 décembre 1952, conférence de F. Kalochine sur l'absurdité de la théorie de l'omnipotence de Dieu. En juillet 1953 M. Levandowsky

15. N. 12, p. 37.
16. N. 2, 1956, p. 33.
17. N. 4, 1955, p. 41.
18. N. 5, p. 44.
19. N. 9, p. 33.
20. N. 7, p. 33.
21. N. 6, p. 32.
22. N. 3, 1956, p. 43.
23. N. 8, 1955, p. 40.
24. N. 6, p. 40.
25. N. 2096 du 5 novembre 1955, pp. 25-26.

donna à la radio une causerie sur la novicité des pratiques religieuses; le 24 septembre 1953 V. Moladtsov fit un exposé intitulé « Le matérialisme dialectique seule méthode scientifique »; 8 février 1954, causerie anonyme sur le même sujet; 2 août, attaque contre le Vatican; 6 août, commentaire sur une récente brochure antireligieuse, etc.

C) *Cinéma.*

Sur tous les thèmes antireligieux les propagandistes ont à leur disposition des films pour illustrer les exposés. Radio-Moscou et Iskoustvo Kino (art du cinéma) annoncent souvent des films nouveaux sur l'athéisme scientifique.

Parmi les films réalisés par *Diafilm* on cite : « La science et la religion sur la structure de l'univers », « Comment la science soviétique étudie l'univers », « L'astronomie au service de l'agronomie populaire », « Les sources de la vie », « I. P. Pavlov, le grand savant russe », etc.[26].

La même société cinématographique prépare les films suivants : « Y a-t-il eu un début et y aura-t-il une fin du monde ? », « Les éclipses du soleil et de la lune », « La lutte contre les superstitions et les préjugés », « L'origine et l'essence du christianisme dans la lutte des classes », « Le Planétarium de Moscou[27] ».

Les principales consignes de la lutte antireligieuse actuelle peuvent se résumer comme suit :

1) La lutte contre la religion est chose difficile. Si elle se veut efficace elle doit devenir plus concrète et moins formelle, plus systématique aussi. On remarque — ce qui semble un fait nouveau — que la réfutation de la religion n'est pas aussi facile qu'il peut sembler au premier abord : avec le progrès, en effet, les croyants se montrent capables de se concentrer sur l'essentiel des valeurs religieuses et finalement de tirer parti de la science au profit de la religion.

On comprend dès lors l'erreur des propagandistes qui croient suffisant d'organiser des conférences scientifiques d'allure générale, sans faire prendre conscience de l'incompatibilité de la science et de la religion, ou de ceux qui critiquent le christianisme devant les musulmans et l'islamisme devant les chrétiens : il est temps que la « Société pour la diffusion des connaissances scientifiques et politiques » retrouve son zèle qui n'a cessé de diminuer. Il importe de multiplier les brochures populaires, adaptées aux différents publics.

On rappelle une fois de plus que la lutte contre la religion a partie liée avec la lutte pour la paix : « les préjugés religieux,

26. *Ibid.*, p. 27.
27. *Ibid.*

comme le montre l'expérience de la dernière guerre se montrent chez beaucoup d'hommes de la peur de la guerre des souffrances que cette guerre apporte de la peur de nouveaux amis. C'est pourquoi au sujet de la situation internationale il faut valeur antireligieuse.

2° Cette lutte doit être le fait de toute l'*intelligentsia* soviétique. Ce serait une erreur de croire que seuls les « spécialistes de l'athéisme » doivent porter sur leurs épaules le poids de cette lutte. Il est désormais nécessaire qu'instituteurs, médecins, ingénieurs, techniciens, biologistes, chimistes, physiciens, astronomes, historiens, philosophes, ethnographes, artistes, etc., prennent une part active à la lutte antireligieuse.

Aussi bien les ouvrages antireligieux ne doivent-ils pas être seulement rédigés pour les masses, mais aussi pour les cadres, il va sans dire que dans ce dernier cas ils doivent être plus scientifiquement conçus et mieux documentés.

Il est également significatif qu'au XX° Congrès du Parti communiste Krouchtchev n'ait pas eu un mot sur la propagande antireligieuse : dans son discours, il n'est question ni de religion ni d'athéisme. Sans doute est-il fait une mention très rapide de la lutte que l'on doit mener contre les survivances du capitalisme, mais il semble bien que l'accent soit ailleurs et que l'urgence des problèmes économiques fasse passer au second plan la lutte antireligieuse.

Nous pouvons tirer de ces directives deux conclusions importantes :

1° La lutte antireligieuse s'avère plus difficile qu'on ne l'avait prévu ;

2° elle réclame par le fait même une sorte de mobilisation idéologique générale et en particulier une mobilisation de toute l'intelligentsia, qui a besoin d'une meilleure formation ;

3° mais plus encore, la demande d'ouvrages antireligieux pour les cadres semble bien indiquer, comme le déclarait M. Petit, « la première reconnaissance du fait que la religion survivante, peut être renaissante, constitue une menace pour les positions marxistes dans les milieux de la nouvelle *intelligentsia* »[1]. Une crise ne serait-elle pas en germe dans cette nouvelle *intelligentsia* ?

C'est ainsi que l'Institut de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. lance une nouvelle collection sous le titre « Bibliothèque de l'athéisme scientifique », dont le premier ouvrage déjà paru est un recueil de pamphlets de celui qu'Engels appelait le Voltaire de l'antiquité, Lucien. Les classiques de l'athéisme, du scepticisme et du matérialisme figurent au programme de cette collection.

Signalons un dernier fait qui peut avoir son influence dans

[1] Cf. *Réforme*, 4 février 1956.

les années qui viennent : proscrit depuis plus de trente ans en Union soviétique, Dostoïevsky vient de se trouver réhabilité. Ses œuvres viennent de paraître à nouveau dans des éditions populaires à bon marché, et à gros tirage (2 à 300.000 exemplaires). Citons jusqu'à présent : *Les pauvres gens, Offensés et humiliés, Crime et châtiment, L'adolescent, L'idiot*, et une édition complète des œuvres littéraires paraîtra en dix volumes au cours de l'année. Bien mieux, une des prochaines livraisons du *Literaturnoe Nasledstvo* (L'héritage littéraire) doit révéler un Dostoïevsky inédit et inconnu. Certes les Soviétiques entendent bien annexer son œuvre, en tant qu'expression de la révolte contre le monde capitaliste, mais, malgré les introductions qu'ils préparent pour la compréhension de son œuvre, on peut se demander si la mise sur le marché de cette œuvre, qui demeure profondément imprégnée de christianisme, loin de servir la vue marxiste de l'histoire, ne sera pas un ferment pour cristalliser le travail qui semble se faire dans l'âme de bien des Soviétiques.

J. Goia et M.-J. Le Guillou.

DOCUMENTS

LA PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE EN UNION SOVIÉTIQUE

Une des sources d'information sur la situation religieuse en U.R.S.S. est la littérature antireligieuse qui s'est abondamment développée depuis les directives du XIXe Congrès du Parti communiste.

La revue Naouka i Jizn *publie dans chaque livraison, depuis 1955, une série d'articles sur des sujets de l'athéisme scientifique. Son dernier numéro (mars 1956) annonce la parution d'une bibliographie antireligieuse, publiée par la bibliothèque Lénine sous le titre :* Au secours de la propagande de l'athéisme scientifique, (285 pp.). *Ce livre donne la liste des écrits antireligieux, depuis les classiques du marxisme-léninisme jusqu'aux brochures et articles les plus récents. D'autres revues comme* Voprossy Philosophii *et* Voprossy Istorii *ne négligent pas non plus ce problème. Dans ses livraisons de 1955* Sovietskaia Pedagogika *s'est intéressée spécialement à l'éducation athéiste dans l'école soviétique.*

A elle seule l'abondance de cette littérature antireligieuse montre que

le problème religieux préoccupe sérieusement les dirigeants soviétiques.

Nous groupons les textes qui nous ont paru plus significatifs sous les titres suivants :

1) *Les chrétiens en Union Soviétique d'après la littérature antireligieuse.*

2) *Attrait et influence de la religion sur les habitants de la Russie Soviétique.*

3) *Les conditions de la lutte antireligieuse.*

4) *La propagande antireligieuse est l'affaire de toute l'intelligentsia soviétique.*

1) *Les chrétiens en Union Soviétique d'après la propagande antireligieuse.*

... Un nombre important de citoyens de l'Union Soviétique, qui participent activement à la vie du pays et qui remplissent sans reproche leur devoir envers la Patrie, se trouvent encore sous l'influence des diverses conceptions religieuses[1]. [...]

Le triomphe de l'athéisme dans notre pays ne signifie pas cependant que tout est fini avec la religion. Il existe encore chez nous beaucoup de croyants, de gens qui continuent à vivre captifs de la religion. On trouve encore divers courants et confessions religieuses : orthodoxie, catholicisme, islamisme, judaïsme, bouddhisme et autres. Des sectes aussi : baptistes, évangélistes, adventistes et d'autres semblables. Encore aujourd'hui beaucoup de gens observent les fêtes religieuses, les jeûnes et accomplissent des rites religieux. Ici et là on trouve aussi des survivances et superstitions comme la divination, la sorcellerie, la croyance dans les divers signes et des guérisseurs. Les survivances religieuses ne sont pas exclues même parmi les intellectuels et il arrive que des membres du Parti et des Komsomols n'en soient pas dégagés. Ces derniers temps on a remarqué, comme on le sait, une reviviscence des sentiments religieux. Les fêtes religieuses sont souvent accompagnées d'ivresses de plusieurs jours, abattage de bétail en masse, abandon du travail par des milliers d'hommes qui rompent la discipline ouvrière. Ceci entraîne un grand dommage pour l'économie du pays. Tout cela nous montre que malgré les grands succès acquis dans la lutte contre les préjugés religieux, il nous reste encore beaucoup à faire pour les extirper définitivement et les liquider totalement[2]. [...]

Il est significatif (pour l'existence de la superstition qui admet l'intervention des êtres surnaturels dans la vie de l'homme) que dans de nombreux villages, quand la récolte est menacée, on fait, jusqu'à maintenant des prières et des processions aux champs, avec les icones[3].

... Les survivances religieuses qui sont encore très puissantes dans la conscience de beaucoup de gens entravent la construction du commu-

1. F. Olechtchouk, « Les survivances religieuses et les moyens de les combattre », *Voprossy Philosophii* (Questions de philosophie), 6, 1954, pp. 76-89, le texte cité p. 79.
2. *Ibid.*, p. 83.
3. *Ibid.*, p. 84.

nisme. Elles empoisonnent la conscience de l'homme avec des préjugés et des superstitions, brisent toute activité créatrice et initiative[4].

D'après V. Prokofiev la jeunesse communiste serait complètement dégagée des superstitions religieuses.

Toutefois, avoue ce même auteur, on rencontre encore des jeunes gens isolés, qui fréquentent l'église, font le mariage religieux, écoutent avec crédulité les prédictions des devins, croient dans les songes et les divers signes. Comment expliquer tout cela ? Souvent on le fait par tradition, d'après l'exemple des parents, parfois sans réfléchir, par goût d'originalité et de l'inaccoutumé qui en résulte[5].

L. Podvoisky, comme il nous raconte dans son reportage Le chagrin de Lenochka[6], *se trouvait un jour chez des amis. Il arriva que dans une discussion Katja soutint une opinion et s'obstina en s'opposant à sa sœur Lena, qui était appuyée par sa mère et par le visiteur. Elle expliqua son attitude :*

« Croyez-vous que si la majorité décidait que « Dieu existe » je serais obligée de croire en Dieu ? Oui ? » Dès qu'on commença à parler de Dieu la grand-mère se leva et sortit ostensiblement dans la chambre voisine en claquant la porte avec bruit. Tamara Mikhaïlovna (la mère des deux fillettes) allait se lever pour la chercher, mais un regard sévère de Lena la fixa sur place. » On insista auprès de Katja et celle-ci, non sans frayeur, donna des détails : « Cela est arrivé à Pâques. Après les leçons, les élèves ont commencé une discussion au sujet de l'existence de Dieu. On se disputa longuement et comme aucune des parties n'arrivait à s'imposer, on décida la mise aux voix. A faible majorité Dieu l'emporta. Katja s'était dressée et avait crié : « Malgré tout, les pionniers ne croiront jamais en Dieu. La religion c'est les riches qui l'ont inventée pour opprimer les pauvres. Les pionniers sont contre les capitalistes, et donc contre Dieu. » Le visiteur la félicite, mais Lena, sa sœur, est plus exigeante : « Non, les

4. F. Olechtchouk, Compte rendu sur l'édition des textes de Marx, d'Engels et de Lénine concernant la religion, dans la revue *Kommounist*, 18, 1955, pp. 114-123, le texte cité p. 119.

5. V. Prokofiev, *La religion, ennemie de la science et du progrès*, Moscou, 1954, p. 62.

Nous étudierons une autre fois les renseignements que nous donne le patriarcat de Moscou ou autres témoignages sur la situation religieuse en Russie. Signalons simplement cette déclaration de l'higoumène de la laure Trinité-Saint-Serge rapportée par le journaliste américain Hearst. Ce dernier pendant sa visite en Union soviétique avait demandé à l'higoumène quelle était l'attitude du peuple russe à l'égard de la religion. Voici les termes de la réponse qu'il entendit et qui confirme l'influence toujours grande de la religion en Russie :

« J'écoute souvent la confession des fidèles. Il m'arrive de rencontrer des cas très frappants. Certains soirs des jeunes filles viennent à l'église pour se confesser. Elles implorent le pardon bien que n'ayant commis que des fautes vraiment insignifiantes. L'âme de ces jeunes filles est très pure, leur foi en Dieu forte. Je pense que, à lui seul, ce fait témoigne du profond sentiment religieux du peuple russe. » D'après le *Messager de l'Église russe en Europe Occidentale*, 2, 1956, p. 22 (*en russe*).

6. *Semia i Skola*, novembre 1955.

pionniers ne se comportent pas de cette façon. Toute l'année tu as gardé le silence sur cet incident scandaleux. Sans doute ces garçons sont tombés sous l'influence de parents croyants. Ils ont oublié la promesse solennelle qu'ils ont faite, d'être fidèles aux enseignements de Lénine. Pourquoi n'as-tu pas dénoncé au comité du Komsomol ou à la cheftaine des pionniers que les élèves de ta classe croient en Dieu ?

— Je ne voulais pas moucharder.

— Ainsi tu t'es rendue complice de l'intoxication de tes camarades [...] Je ne laisserai pas passer cela, dès demain, nous discuterons au Comité pour voir comment un fait si invraisemblable a pu avoir lieu dans une école.

— Lenochka, intervint la mère, n'oublie pas que chez nous existe la liberté de conscience.

— Oui, répliqua Lena, mais l'institutrice nous a dit que la Constitution garantit aussi la liberté de la propagande de l'athéisme.

— Je ne le nie pas, reprit la mère, mais pourquoi s'inquiéter de ces futilités ? Tu veux peut-être savoir dans quelles familles on baptise les enfants ?

— C'est bien cela maman. Le Komsomol est responsable de l'éducation des enfants. Nous devons patiemment convaincre les parents qu'il est inadmissible d'envoyer les pionniers à l'église pour y faire bénir les gâteaux de Pâques. Nous ferons tout pour empêcher des aïeules inconscientes de porter des enfants chez les popes pour les faire baptiser. Imagine, maman, un instant quelle honte représente un fait comme celui-ci : dans la famille d'un communiste il se trouve que les enfants ont été baptisés secrètement !

De la chambre voisine sortit en traînant les pieds la grand-mère, Taisia Pimenovna. Elle joignit le pouce, l'index et le majeur de la main droite et traça de loin un signe de croix sur Lena.

— Rentre en toi-même, ma petite-fille. Toi aussi, grâce à Dieu, sache que tu es baptisée.

Pâle, les lèvres tremblantes, Lena interroge du regard sa mère.

— Est-ce vrai maman ? demanda Lena avec un filet de voix.

— Ne t'afflige pas ainsi, ma petite Lena, essaya de l'apaiser la mère. En 1941, quand on a fait les funérailles de papa, Bonne-Maman vous a fait baptiser, toutes les deux, Katja et toi...

— Mais c'était contre ton gré maman, tenta de s'accrocher Lena.

La mère fit un oui de la tête et ajouta :

— C'est Bonne-Maman qui m'a persuadée.

Lena courut sur la terrasse, s'assit près de la fenêtre et, le visage dans les mains, les épaules tremblantes, elle se mit à pleurer convulsivement.

« *L'affaire est particulièrement grave* [1] », s'exclame aussi le reporter de la Komsomolskaia Pravda en constatant le renouveau religieux dans la région de Koursk. Voici quelques passages de son article :

Vous souvenez-vous du tableau de Répine : *Procession dans le gou-*

[1] *Komsomolskaia Pravda*, 28 mars 1956.

vernement de Koursk? Eh bien, de nos jours, des processions sont encore organisées en l'honneur de l'icone miraculeuse qui est portée solennellement vers la localité de Svoboda. Pour être franc, il faut bien reconnaître que la jeunesse participe à ces processions.

Les habitants de la localité décrivent volontiers la curiosité locale. Un flot ininterrompu de gens se dirige deux fois par an vers l'église. En automne, dans l'attente de la sortie de l'icone, les croyants restent des jours et des nuits sous la pluie. Nombreux sont ceux qui se déshabillent et, tremblant de froid, plongent dans l'eau « bénie » de la petite rivière de Touskary...

L'année dernière, à Pâques, un groupe de membres du Komsomol du kolkhose voisin s'est rendu à l'église avec, en tête, l'ancienne secrétaire Valia Martynova. Il arrive également que les jeunes mariés reçoivent la bénédiction nuptiale. Toutes les fêtes religieuses locales sont observées...

On aperçoit dans les rues les silhouettes bien connues d'écoliers portant les mets traditionnels de Pâques...

A la station de S.M.T. de Bélaguinsk, pas plus de dix ouvriers sur quarante se présentent au travail. C'est ainsi que les mécaniciens, dont de nombreux jeunes, fêtent Pâques, l'Intercession de la Sainte Vierge, la Saint-Michel.

L'auteur rejette la responsabilité de cette situation sur le Comité régional du Komsomol qui néglige l'éducation antireligieuse ou quand il s'en occupe il ne fait que renforcer la foi dans le cœur des jeunes. Les conférences organisées comporteraient des phrases stéréotypées, justes certes, mais beaucoup trop générales et indémontrables, dépourvues d'accusations passionnées.

2) *Attrait et influence de la religion sur les habitants de la Russie soviétique.*

Les conditions de la lutte antireligieuse après la dernière guerre ont changé en Russie. Du fait que l'Église a participé à la lutte pour la défense de la patrie, que les chrétiens sont devenus des citoyens loyaux après la reconnaissance de l'Église par l'État Soviétique, cette lutte est devenue de nature idéologique, une confrontation de deux conceptions du monde.

Pour une autre raison, cependant, cette lutte est encore plus complexe aujourd'hui qu'elle n'était avant 1940 :

... La propagande athéiste-scientifique devient plus complexe surtout parce que depuis la prise du pouvoir par les Soviets, les gens d'Église se sont efforcé de moderniser la religion elle-même, l'adaptant aux nouvelles conditions, au niveau moralement et politiquement élevé des citoyens soviétiques. Bien des éléments de la doctrine religieuse qui sont des absurdités manifestes provoquant rire et raillerie ont été écartés ou sont du moins tombés dans l'oubli. En retour, on affirme de mille manières que la religion ne contredirait point la science, les dernières découvertes

des sciences naturelles, qu'elle serait un domaine à part de la connaissance et la base de la morale[8].

N'y a-t-il pas un écho de ces discussions entre croyants et athées dans ces lignes de Prokofiev :

Nombre de croyants pensent que la religion, loin de gêner l'édification du communisme y apporterait sa contribution. « La religion enseigne-t-elle le mal ? » disent-ils. « Au contraire elle retient les hommes des mauvaises actions; les commandements de la religion disent bien : ne tue point, ne vole pas, ne commet pas d'adultère, honore tes parents, etc.[9] »

La propagande athéiste répète à tout propos que la religion est liée à la misère, à l'état d'esclavage et à l'obscurantisme. Or il arrive à un maître patenté de la doctrine antireligieuse comme Fédor Oléchtchouk de reconnaître que souvent l'Église par ses prières, par ses richesses esthétiques, par la valeur qu'elle donne aux gestes de l'homme, attire plus la jeunesse que ne peut le faire le Parti avec ses clubs et ses bibliothèques

... Ce qui retarde la disparition des survivances religieuses dans notre pays (en plus du niveau de vie très inférieur dans certains kolkhoses) c'est l'insuffisance de certains secteurs de notre vie sociale. On sait, par exemple, que dans bien des clubs l'intimité manque, tout est sale et froid. Rien n'y attire et on n'y va pas se détendre. Cependant que dans les églises et autres maisons un chœur harmonieux chante des prières avec grande pureté et chaleur. Par l'organisation de cercles de chant choral les hommes d'église et les agents des sectes ont réussi en beaucoup d'endroits à attirer la jeunesse et à l'entortiller dans les filets de la religion.

Par contre, dans nos bureaux d'état civil l'ambiance convenable manque trop souvent pour marquer avec pittoresque, affection et solennité les moments importants de la vie des gens, comme la naissance d'un nouveau membre de la société, l'engagement dans le mariage. Beaucoup de nos organisations sociales, komsomols, syndicats, ne montrent malheureusement aucun intérêt pour des événements de ce genre. L'Église au contraire, possède pour toute occasion, depuis longtemps, divers rites minutieusement mis au point et elle sait les exploiter avec beaucoup d'habileté[10].

Encore récemment le journal Izvestija *(29 mars 1956) traitant dans son éditorial de la propagande qui doit être menée en liaison avec la vie et les besoins concrêts des masses, insistait sur la nécessité urgente de prendre des mesures pour que les clubs, les bibliothèques populaires et en général toutes les institutions publiques de culture remplissent plus efficacement leur rôle éducatif et politique.*

Notons aussi cet avertissement adressé aux propagandistes de l'o-

8. *Top. Phil.*, art. cité, p. 80.
9. Ouvrage cité, p. 49.
10. *Top. Phil.*, p. 84.

théisme : la religion en Russie n'est pas simplement une tradition ancestrale, une routine, mais une idéologie qu'il faut combattre sérieusement :

... Il n'est pas rare de voir apparaître cette idée que la religion dans la période socialiste n'est plus une idéologie : elle n'a conservé chez nous que des fêtes et des rites sous la forme de préjugés religieux, et on y tient plutôt par tradition et par habitude que par attachement conscient. De cette façon, le concept de « préjugés religieux » est vidé de ce qui est essentiel, son contenu idéologique, antiscientifique. D'après cette théorie les préjugés religieux seraient des formes vides, des phénomènes inoffensifs qui ne gênent personne, n'exerçant aucun rôle. Faut-il dire combien une pareille « théorie » est inconsistante et dangereuse ? [...] (Sans aucun doute) une des tâches de la propagande de l'athéisme scientifique est de combattre les rites et les coutumes religieuses, et d'en démasquer la signification réactionnaire.

Néanmoins ce qui reste primordial dans la diffusion de l'athéisme scientifique c'est un profond et sérieux dévoilement de l'idéologie religieuse. Car c'est précisément l'existence de cette idéologie qui explique la persistance des rites religieux [11].

3) *Conditions de la lutte antireligieuse : elle doit être efficace, concrète et appuyée sur la campagne pour la paix.*

La propagande antireligieuse actuelle n'est pas efficace. Bien des savants et des conférenciers ont pensé qu'il suffirait d'exposer la vérité scientifique pour faire reculer les superstitions religieuses :

... Le cercle des gens qui doivent mener la propagande de l'athéisme scientifique s'est brusquement réduit. Dans aucune de nos écoles supérieures on ne donne plus de cours sur l'histoire de l'athéisme, bien qu'ils soient facultatifs. Ni l'institut de philosophie de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. qui devrait s'intéresser à ce problème, ni l'Académie des sciences sociales, ni les autres instituts scientifiques n'ont pris de mesures pour aboutir à des réalisations réelles [12]. [...] Nombre de chercheurs des divers domaines de la science ne se sont pas enrôlés dans la campagne antireligieuse. Il est malheureux de voir que même les philosophes qui démasquent les plus subtiles formes de l'idéalisme, oublient trop souvent que la forme la plus caractéristique et largement répandue de l'idéalisme est précisément la religion. Tous les philosophes ne se rappellent pas cette directive de Lénine, que la diffusion du marxisme inclut nécessairement la propagande de l'athéisme [13].

Il ne suffit pas d'instruire, il faut attaquer directement l'idéologie religieuse :

... Combien loin de la vérité sont ces travailleurs du front athéiste.

11. *Ibid.*, p. 85.
12. *Ibid.*, pp. 84-85.
13. *Ibid.*, pp. 87-88.

qui considèrent que faire de la science la base de la propagande athéiste reviendrait à abaisser la science et qu'il faudrait plutôt faire cette propagande de façon apolitique, au service de la culture et de l'instruction. De telles affirmations ne supportent pas la critique. (Bien entendu) le rôle de la science est grand pour démasquer les représentations religieuses et inculquer les vues justes de la connaissance scientifique. Il est nécessaire cependant, et cela va de soi, que la diffusion des connaissances scientifiques ne soit pas faite pour elle-même, de façon académique, mais de telle manière qu'il soit clairement démontré que les découvertes scientifiques confirment la conception matérialiste du monde [14]

... Si un conférencier parle au croyant de la formation de l'univers.... mais n'en tire pas des arguments persuasifs en faveur de l'athéisme, le croyant pourrait comprendre de travers les connaissances reçues. Le conférencier doit adroitement opposer les données de la science aux élucubrations de la religion. Par malheur, notre diffusion des connaissances scientifiques se caractérise, trop souvent, par un certain culturisme et instructionnisme, tombe dans l'objectivisme, évite les questions épineuses de la lutte contre la religion et la confrontation du matérialisme avec l'idéalisme sur le terrain scientifique [15].

Si les publications antireligieuses doivent être adaptées à la mentalité des masses, il ne faut pas pour autant qu'elles soient de niveau scientifique, idéologique médiocre :

... Il nous faut non seulement de la littérature pour les masses populaires, mais aussi des études sérieuses, faites pour les cadres des propagandistes et pour l'intelligentsia soviétique [16].

Nous trouvons là un aveu que la religion menace l'idéologie marxiste même dans les milieux intellectuels de l'Union Soviétique.

Pour mener cette campagne de façon systématique il faut connaître ce qui se fait actuellement à l'étranger dans le domaine de l'athéisme, de même que les œuvres anciennes intéressant le même problème. Si les

14. *Kommounist*, art. cité, p. 120.

15. *Vop. Phil.*, pp. 86-87. Même idée dans l'article de Perovsky, « Éducation athéiste à l'école », *Sovietskaia Pedagogika*, 5, 1955, p. 4. On peut trouver d'ailleurs de plus en plus, soit dans la presse soviétique, soit même dans la grande encyclopédie soviétique des articles « coupables » d'attitude objective. Ainsi on parle fréquemment de l'appui qu'apporte à l'athéisme l'œuvre de Pavlov, or l'article qu'on lui consacre dans l'encyclopédie (t. XXXI, pp. 516-519) mentionne bien la signification marxiste et matérialiste de son œuvre, mais toutefois on ne fait pas « l'application antireligieuse » requise à tout chercheur soviétique. On y mentionne par contre que Pavlov était fils de prêtre et qu'il a étudié dans un séminaire, mais on n'a pu donner un seul texte du savant russe contre la religion, aussi les auteurs ne prononcent pas le mot antireligieux. Toujours dans l'encyclopédie, les articles, très brefs d'ailleurs, sur le « Prêtre », « La sainte Écriture » (t. XXXVIII, p. 286) et même celui consacré à « l'Église orthodoxe » (t. XXXIV, pp. 360-362) témoignent d'un même effort d'objectivité.

16. *Kommounist*, art. cité, p. 122.

militants athéistes manquent de formation c'est que ces conditions n'ont pas été réalisées :

... La littérature éditée à l'étranger concernant les questions religieuses et l'athéisme n'est pas recensée chez nous et les chercheurs scientifiques soviétiques ne savent pas ce qui s'y fait dans ce domaine[17].

Une année après, le même auteur annonçait dans son article publié par la revue Kommounist *:*

L'institut d'histoire de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. a lancé récemment la collection « Bibliothèque de l'athéisme scientifique » pour l'édition des meilleurs travaux sur l'histoire de la religion et de l'athéisme. Cette collection a déjà publié le livre des Pamphlets de Lucien de Samosate, que Engels appelait le « Voltaire de l'antiquité ». Cette initiative mérite tous les encouragements[18].

Oléchtchouk aurait pu ajouter comme déjà parue dans la même collection la traduction du livre de Jean Mellier, Testament. *Un jour ou l'autre on s'attendait d'ailleurs à voir exploiter par l'athéisme soviétique le cas de ce curé du XVIIe siècle qui paradoxalement resta dans l'Église avec une conception du monde toute matérialiste, empruntée au milieu philosophique du temps. Son œuvre, des notes de journal, semble avoir été une aubaine pour les doctrinaires athéistes russes. F. Mikhaïlov dans la recension qu'il lui consacre salue cette édition comme « pleine d'intérêt et indispensable[19]. »*

Dans l'éducation, à l'école, comme le montre Perovsky[20], on doit diriger les connaissances scientifiques contre les affirmations de la religion. On reconnaît maintenant que durant la période de 1918 à 1929 dans l'école soviétique on a eu tort de faire abstraction totale de l'existence du problème religieux. C'est ce qui explique, dit-on, que nombre de citoyens soviétiques ont gardé des préjugés religieux. Il est intéressant de relever la remarque du même auteur que de nos jours encore les élèves gardent leurs « préjugés religieux » dans les écoles qui ne se soucient point de faire des applications constantes contre la religion, en donnant l'enseignement scientifique.

Pour que la lutte antireligieuse soit efficace il faut donc éviter l'objectivisme, adapter les conférences à l'auditoire auquel on s'adresse et tenir compte aussi de la diversité des confessions religieuses. De plus :

... Autant que l'expérience le montre, les croyants les plus arriérés ont tendance à déserter les conférences contre la religion. Pour atteindre ces gens il reste la méthode individuelle. A l'un d'entre eux il faut faire un entretien sur la formation du monde, la nature matérielle de

17. *Vop. Phil.*, art. cité, p. 84. Or le numéro suivant de la même revue (I, 1955) publiait une recension signée par A. P. Soubbotine du livre de G. Thompson, *An Essay on religion*, London, Lawrence and Wishart, 1954.
18. *Kommounist*, art. cité, p. 122.
19. *Ibid.*, 10, 1955, pp. 108-112.
20. *Sov. Pedagogika*, 5, 1955, pp. 3-19.

l'univers, à un autre donner des idées justes sur les songes, sur la vie spirituelle, à un troisième il faudra expliquer l'origine des représentations religieuses, au quatrième montrer le sens de l'histoire du Christianisme, la nature réactionnaire de la morale religieuse, etc. On doit traiter avec chacun différemment. Pour cette raison on ne peut s'empêcher de souligner que, par malheur, beaucoup de conférences et brochures à thèmes athéistes souffrent par leur abstraction[21].

Partant de l'idée marxiste que la guerre et la peur de la guerre sont des conditions favorables pour le développement de la religion, la lutte antireligieuse s'appuiera sur la campagne pour la paix.

... Parfois un bon exposé, bien documenté, sur la situation internationale peut avoir une appréciable signification athéiste, dans la mesure où les préjugés religieux, comme l'a montré l'expérience de la dernière guerre, sont entretenus chez certaines gens par la crainte de la guerre et des souffrances qu'elle comporte[22].

D'ailleurs la campagne en faveur de la paix sert aussi à l'extérieur de la Russie Soviétique pour disloquer les groupes religieux. Les soviétiques se félicitent souvent de la réussite de ce mouvement à l'étranger et y voient volontiers un facteur de ruine de l'esprit religieux[23].

4) *La propagande antireligieuse est l'affaire de toute l'intelligentsia soviétique.*

Dans son article publié en décembre 1954 dans Voprossy Philosophii *Oléchtchouk soulignait l'importance de la formation des cadres qui doivent animer la lutte antireligieuse :*

... Parmi les problèmes posés par le déploiement de la propagande antireligieuse il y a celui des cadres. Le succès de l'entreprise dépend avant tout d'eux, ce sont eux qui détermineront la direction et le niveau idéologique de la propagande. Si les conférences, exposés et entretiens portant sur des questions antireligieuses doivent avoir une haute tenue idéologique, une grande profondeur scientifique et en même temps cette vivacité d'esprit et passion spécifiquement bolchéviques, alors il est évident que la diffusion de l'athéisme scientifiques exige des cadres qualifiés, bien préparés et ayant une formation multiforme[24].

21. *Vop. Phil.*, art. cité, p. 87, voir aussi *Kommounist*, art. cité, p. 121.
22. *Kommounist, ibid.*
23. Par exemple, l'article de F. Olechtchouk, dans *Vop. Phil.* (cité), et surtout les pamphlets de M. M. Scheinmann, *Autour de quelques tendances religieuses actuelles sous régime impérialiste* (*Vop. Phil.*, 1, 1955, pp. 120-133). et sa brochure, *Le Vatican contemporain*, Éd. de l'Académie de Sciences de l'U.R.S.S., 1955, 181 pp.
24. *Vop. Phil.*, 6, 1954, p. 87.

Le Comité central du Parti avait dans son décret de novembre 1954 rappelé les exigences de la propagande athéiste. Toutefois, si cette tâche est lourde il ne faut pas pour autant la laisser aux seuls spécialistes :

... On se tromperait si l'on pensait que la lutte contre les survivances religieuses peut être jetée sur les épaules d'un cercle restreint de gens, des sans-Dieu spécialistes. Le combat contre la religion est un devoir de toute l'intelligentsia soviétique et des meilleurs propagandistes du Parti et des komsomols. Doivent mener la lutte contre les survivances religieuses et les historiens et les philosophes et les littérateurs et les biologues, physiciens, chimistes, astronomes, psychologues, etc. Le décret du Comité central exige la plus grande attention dans le choix des conférenciers, des auteurs d'articles et brochures sur des sujets antireligieux. A ce travail doivent s'attacher les instituteurs compétents dans les sciences, les professeurs des polytechniques et des écoles supérieures, les médecins, les spécialistes en agriculture, les membres des divers organismes scientifiques de recherches, les grands noms de la littérature et de l'art et autres, capables de montrer d'une manière convaincante, à la lumière de la conception matérialiste du monde, le caractère antiscientifique de la religion [25].

Dans l'article publié en 1955 dans la revue Kommounist *le même auteur reprend en termes identiques cette idée :*

... Il y a des partisans de ce point de vue, à savoir que la diffusion de l'athéisme serait l'affaire des spécialistes, ayant étudié les dogmes de la religion, les caractères de son enseignement, les particularités du culte, etc. Il est hors de doute que les propagandistes ayant à donner des conférences sur des thèmes d'histoire des religions doivent être au courant de ces problèmes. Mais on se tromperait si l'on pensait que la diffusion de l'athéisme scientifique est à confier à un cercle restreint de « spécialistes ». Lénine a toujours souligné que le combat contre la religion est l'affaire du Parti, de tout le Parti communiste, du Komsomol et de l'intelligentsia soviétique. Dans son article : « Sur l'importance du matérialisme militant », Lénine disait que notre devoir inconditionné est d'atteler à la propagande contre la religion tous les partisans convaincus du matérialisme militant.

Dans cette entreprise un grand rôle revient à la Société pour la diffusion des connaissances scientifiques et politiques. Cette société compte dans son sein des dizaines de milliers de représentants de l'intelligentsia soviétique, qui ne sont pas membres du Parti : instituteurs, médecins, ingénieurs, techniciens, biologues, chimistes, physiciens, astronomes, historiens, philosophes, ethnographes, artistes et autres. Tous peuvent prendre part à la diffusion de l'athéisme scientifique [...].

Ces derniers temps cette société non seulement n'a pas renforcé la diffusion de l'athéisme scientifique, mais elle a montré une telle tiédeur à sa tâche qu'à vrai dire elle a cessé tout simplement de s'en occuper [26].

25. *Ibid.*
26. *Kommounist*, art. cité, pp. 120-121.

Tout récemment la presse soviétique s'est occupée fréquemment de l'activité de cet organisme de diffusion. Surtout après le XXe Congrès du Parti il lui revient le rôle d'expliquer les directives du Parti et d'entraîner le peuple à leur exécution. Ainsi la Pravda *du 25 mars dernier lui consacre l'éditorial. On n'y fait pas mention de son caractère antireligieux. Dans les critiques seulement on remarque entre autres insuffisances celle de « l'organisation de la propagande de l'athéisme scientifique ». Nous trouvons dans cet article un renseignement intéressant. Le nombre des propagandistes engagés dans les rangs de cette Société serait de 174.000. Pour la seule région de Gorki les* Izvestija *(1er avril 1956) donnait le chiffre de 3.000*[27].

D'après la presse soviétique[28] *on envisagerait la création dans chacune des deux cent vingt provinces de l'U.R.S.S. de « séminaires » pour la formation des propagandistes antireligieux. On prévoit la formation de trois cents par province, ce qui fournira plus de soixante mille propagandistes, soit un pour trois mille personnes.*

Les chiffres sont sans doute impressionnants. N'oublions pas toutefois que ces chiffres aussi font partie de la propagande. Combien des membres de cette société sont inscrits d'office et ne prennent jamais au sérieux cette corvée ajoutée aux obligations de leurs professions ? Deux reportages publiés dans les Izvestija *des 1er et 4 avril 1956 critiquent âprement l'activité de propagande pour ses insuffisances. Il est question surtout des régions de Tachkent et de Gorki. On note que les hommes qualifiés ne vont jamais en tournée de conférences. D'où une pléthore de « maîtres à parler » s'est formée, qui exploite commercialement la propagande. Ces dilettantes parlent de tout sans aucune compétence, arrivent à débiter jusqu'à six exposés par jour, ce sont de véritables « perroquets » selon les dires du journaliste. Un d'entre eux, par exemple, avec une préparation de trois années seulement d'école technique, répète partout un même exposé sur la « Lutte pour une vie saine ». Dans certaines provinces, pour avoir des orateurs on a encore facilité davantage la tâche de la diffusion. Dans la république Moldave notamment, le centre envoie les textes des exposés déjà faits, les propagandistes n'ont qu'à les lire en adaptant des exemples selon les régions ou circonstances. Très probablement les choses doivent se passer de même avec la propagande antireligieuse.*

27. On se demande devant ces chiffres énormes si les dix mille propagandistes dont parle *Sovietskaia Koultoura*, 3, 1955, ne seraient pas des spécialistes du combat antireligieux.

28. *France Catholique* du 9 mars 1956, citant le *Bulletin* du « Russicum » de Rome.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1956. Janvier. — *Partie officielle : Message* du patriarche ALEXIS adressé au président du conseil des ministres de l'U.R.S.S., N. A. Boulganine, à l'occasion du jour de l'an, p. 3. — *Message* du jour de l'an (adressé par le patriarche et les membres permanents du Saint-Synode, aux évêques, pasteurs et fidèles de l'Église Orthodoxe russe. On se réjouit des progrès réalisés pour la détente et la fraternité internationale par le moyen des conférences et visites officielles. On exprime avec joie la satisfaction de ce que le Pape Pie XII ait repris dans son message de Noël (1955) l'appel contre la guerre atomique que l'Église russe ne cesse de répéter depuis 1950), pp. 3-4. — *Message* de Noël du patriarche ALEXIS (riche présentation scripturaire du mystère de Noël), pp. 5-6. — *Salut de fête* du patriarche de Moscou aux évêques des Églises Orthodoxes autocéphales, p. 6. — Métropolite NICOLAS, *Message radiophonique* aux frères protestants des pays nordiques (s'adressant aux protestants de Finlande, Suède, Norvège et du Danemark, il les considère comme des frères dans le Christ. Dieu a fait l'homme pour qu'il vive dans l'unité et l'harmonie fraternelles; or le péché est venu apporter des barrières et des divisions. La venue du Christ rétablit de nouveau la paix entre nous. Tout ce qui est grand et beau dans la vie humaine comme le sacrifice, la générosité et le dévouement pour les autres, est le fruit de la paix du Christ. Le moyen d'arriver à cette paix est la charité qui seule, en nous attachant d'abord à notre Sauveur, peut nous unir ensemble. Il fait le vœu que les relations de ces Églises avec l'Église russe se resserrent de plus en plus), pp. 7-8. — *Échange* de salutations pour la fête de Noël entre l'Église Congrégationaliste d'Angleterre (Norfolk) et l'Église Orthodoxe russe (le message des Anglais s'adresse à tous les chrétiens orthodoxes russes; la réponse est signée par le métropolite Nicolas), pp. 8-9. — *Annonce de la mort* du patriarche de Jérusalem, THIMOTHÉE, et condoléances envoyées par le patriarche de Moscou, p. 9. — *Communiqué officiel* (le métropolite Eleuthère, après avoir donné sa démission du siège de Prague pour raison de santé, est nommé au siège de Leningrad et Novgorod), p. 10. — *Nominations et transferts* de hiérarques, p. 10. — *Audience* auprès du patriache Alexis de l'évêque anglican de Fulham, Robert R. Stopford, chargé des anglicans d'Europe centrale et septentrionale, p. 11. — *Télégrammes* envoyés par le métropolite Nicolas, p. 11. — *Chronique de la vie de l'Église : visites* pastorales; *réparation et consécration* d'églises; *jubilé* sacerdotal; *nécrologie*, pp. 12-15. — Prot. I. MARINOVITCH, *Décès de l'évêque de Drogobytch et de Sambor*, Michel Melnik (ancien prélat uniate ukrainien, passé à l'Orthodoxie, nommé évêque en 1946, meurt à Kiev, au début d'un voyage en U.R.S.S.), pp. 16-17. — Prot. N. PAVLOSIOUK, *Voyage*

inoubliable (impressions, après un voyage en Russie, d'une délégation du clergé de l'Ukraine subkarpathique), pp. 17-20. — *Arrivée d'une délégation* du clergé des paroisses de l'exarcat d'Amérique, pp. 20-21. — Archim. Maxime, *Avant de rentrer dans mon pays* (impressions sur la vie de l'Église Orthodoxe russe après six années de séjour en Russie, comme recteur de la Mission bulgare à Moscou), pp. 22-23. — *Prédication* : Métropolite Nicolas, *La sainte nuit* (sermon donné à Moscou le jour de Noël 1955), pp. 24-27. — *Défense de la paix : Message* du Bureau du Conseil mondial pour la paix (Helsinki 13 décembre 1955), p. 28. — A. Vassiljev, *La lumière de Bethléem* (réflexions sur les rencontres internationales et les visites diplomatiques faites pendant l'année 1955 qui donnent l'espoir de voir instaurée parmi les hommes la paix annoncée aux bergers à Noël), pp. 29-32. — A. Ossipov, *La peur de l'atome et la crainte de Dieu* (comparaison entre la peur de la guerre atomique et la crainte de Dieu comme bases de solution des problèmes actuels. D'après l'auteur la peur atomique serait le principe de solution préconisé par l'Occident), pp. 32-33. — A. Paryguine, *L'esprit de Genève* (notice sur les avantages des rencontres internationales qui peuvent rapprocher les peuples dans un esprit de paix et d'amitié), pp. 34-35. — *Articles* : Prot. K. Konstantinov, *Le culte orthodoxe dans la vie du chrétien* (commentaire liturgique, dogmatique et historique de l'office de la fête de Noël), pp. 36-48. — Évêque Michel, *Le starets Sylvain* (vie et doctrine théologique et spirituelle du moine russe qui vécut de 1866 à 1938), pp. 48-59. — *La vie des Églises autocéphales : Solennités ecclésiastiques en Roumanie* (compte rendu des festivités qui ont eu lieu à Bucarest en octobre 1955 à l'occasion du 70e anniversaire d'autocéphalie de l'Église Orthodoxe roumaine; une délégation orthodoxe russe y participait), pp. 60-67. — *De la vie des autres confessions* : M. Dobrynine, *La liturgie de l'Église jacobite et ses particularités*, pp. 68-74. — *Chronique* : Présence des représentants de l'Église Orthodoxe russe aux *réceptions officielles* organisées en l'honneur des hôtes étrangers, p. 75. — *Séjour en U.R.S.S. de la délégation luthérienne danoise* (notice sur les visites faites pendant les trois semaines de séjour, signée par les membres de la délégation présidée par l'évêque de Copenhague, H. Fuhlsang-Damhord) pp. 76-77. — *Bibliographie* : A. Vassiliév, *Recension* de la brochure de A. S. Merzlioukine, *La généalogie de la Très Sainte Vierge Marie et l'origine* des « frères du Seigneur », 40 pp., Paris, 1955 (en russe), pp. 78-79.

Février. — *Partie officielle* : *Message* adressé au Comité central du Conseil œcuménique par le Saint-Synode de l'Église russe (cf. Trad. publiée dans *Istina*, 1956, n° 1, pp. 9-11), pp. 3-4. — *Messages* adressés par les divers patriarches orthodoxes, un évêque anglican, un évêque luthérien (Danemark) et le patriarche des Arméniens, pp. 4-13. — *Télégrammes* échangés entre les hauts dignitaires de l'Église Orthodoxe russe et le patriarche d'Antioche, l'archevêque d'Éthiopie, l'archevêque Athénagore (*locum tenens* du patriarcat de Jérusalem) et le cheik Mohamed Alli-Achmar de Damas, pp. 13-14. — *Décision* du Saint-Synode p. 14. — *Salutations* reçues par le métropolite Nicolas à l'occasion du jour de l'an, pp. 15-19. — *Télégrammes* envoyés par les hauts dignitaires de l'Église Orthodoxe russe à l'occasion du décès de l'archevêque d'York C. Garbett, p. 19. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Offices* célébrés par le patriarche Alexis, pp. 20-22. — *Visites pastorales; consécration* d'églises; *Jubilés* sacerdotaux; *nécrologe*, pp. 22-23. — *Nomination et consécration d'évêque* (Archim. Jean (Alexeiév) nommé évêque de Tallinn et de l'Estonie), pp. 24-26. — *Discours* du patriarche à l'occasion de la consécration de l'évêque Jean, pp. 26-27. — P. Kharlamov, *Rarissime jubilé* (festivités qui ont eu lieu à Moscou pour célébrer les 25 ans de patriarcat du patriarche d'Antioche,

Alexandre III. Dans l'allocution prononcée lors de la messe, le patriarche ALEXIS s'est levé contre certaines rumeurs répandues à l'étranger par des gens mal intentionnés et qui affirment que l'Église Orthodoxe russe vise à une prééminence sur les autres Églises Orthodoxes autocéphales), pp. 27-28. — Prot. A. RASTORGOUEV, *Visite d'amis danois* (reportage sur la visite faite en U.R.S.S. par une délégation appartenant à l'Église luthérienne), pp. 28-34. — P. IGNATOV, *Solennité annuelle à l'Académie théologique de Léningrad* (24 étudiants ont été distingués en recevant le deuxième tome des œuvres du patriarche Alexis. La leçon solennelle fut donnée par L. N. Pariisky sur le sujet : *L'icone miraculeuse du signe de la Très Sainte Mère de Dieu*. Cette icone se trouve dans l'église de l'Académie de Léningrad), pp. 34-35. — *Prédication* : Métropolite NICOLAS, *L'Apparition du Seigneur* (sermon donné à Moscou pour la fête de l'Épiphanie), pp. 36-38. — *Défense de la paix* : A. VEDERNIKOV, *Parole de charité chrétienne* (réflexions sur le Message du Saint Synode adressé à l'occasion du jour de l'an à l'Église Orthodoxe russe, paru dans le numéro de janvier de la Revue), pp. 39-40. — N. PETOUKHOV, *Au sujet de certains messages pour la fête de Noël* (acerbe diatribe contre les messages de Noël des dignitaires américains qui imploraient du ciel un renversement de la situation dans les démocraties populaires. Un pareil désir n'a rien à voir avec l'esprit de paix et d'amour qui est celui de Noël et l'auteur ne voit d'autre raison à ce geste qu'une conception désuète qui confond le christianisme avec une Église de grands propriétaires bien rémunérée par l'État et toute vouée à son service), p. 41. — A. VASSILIEV, *Une grande rencontre* (le voyage de Krouchtchev et Boulganine aux Indes est pour l'auteur de cette notice un pas en avant fait par l'humanité pour sortir de l'ancien péché, « le colonialisme »; par de tels actes l'homme monte d'un palier dans la perfection intérieure et « son visage s'illumine dans les rayons du Soleil de Vérité », pp. 42-43. — A. PARYGUINE, *L'esprit de Genève* (est celui de la paix et de la Vérité, aussi doit-il remplir de joie et d'espérance le cœur de tout chrétien orthodoxe), pp. 43-44. — P. DNIÉPROV, *Combattants pour la paix* (ceux qui ont reçu le Prix Staline pour la paix sont pour l'auteur les pacificateurs d'aujourd'hui dont parlent les Béatitudes), pp. 44-46. — *Articles* : Métropolite NICOLAS, *La charité d'après l'enseignement du Nouveau-Testament* (leçon doctorale donnée à l'Institut protestant de théologie de Cluj (Roumanie) lors de la remise du titre de docteur *honoris causa*), pp. 47-53. — Évêque MICHEL, *Aspects de la doctrine du starets Sylvain* (présentation de textes choisis dans ses œuvres spirituelles), pp. 54-58. — I. CHABATINE, *Quelques moments de l'histoire des relations ecclésiastiques russo-roumaines* (surtout à partir du XVIe siècle, on peut parler de relations entre les deux Églises. L'auteur parle plutôt de l'influence de l'Église Orthodoxe russe sur l'Église roumaine, influence protectrice qui veut supplanter l'influence grecque; on fournit des livres slavons, une typographie. Au début du XIXe siècle, à l'occasion des guerres russo-turques, intérêt pour l'organisation et l'action pastorale de l'Église. On note que l'Église russe s'était opposée à la déclaration de l'autocéphalie, ce qui a retardé l'acte de quelques décades), pp. 59-65. — *Vie des Églises autocéphales* : Métropolite NICOLAS, *Mon nouveau voyage en Roumanie* (pour recevoir le titre de docteur de l'Institut théologique de Cluj), pp. 66-70. — A. IVANOV, *En attendant l'arrivée en Union Soviétique d'une délégation protestante américaine* (notice sur la visite qui eut lieu en mars 1956), pp. 70-72. — *Entre amis au Canada* (visite faite à l'Église protestante canadienne par une délégation orthodoxe russe en décembre 1955), pp. 72-74. — *Chronique : Réception et audiences*, p. 75. — *Bibliographie* : V. SCHPILLER, Recension de l'*Annuaire de l'Académie théologique St Clément d'Okhrida*, 1951-1952 (éd. à Sofia, en bulgare), pp. 76-79.

Le jugement dernier dans l'art

Le P. A.-M. Cocagnac, O. P., qui a pris la direction de la revue *L'Art Sacré*, vient de publier un album sur *Le jugement dernier dans l'Art*[1]. Servies par une technique excellente, les images qu'a choisies et commentées l'Auteur sont d'une présentation impeccable. L'ouvrage est recouvert d'une superbe jaquette qui reproduit sur un papier glacé à fond noir l'une des grandes miniatures de la célèbre Apocalypse de Saint-Sever : le quatrième ange sonne d'un énorme olifant de cuivre jaune aux reflets vermillon qui se détache sur la nuit indigo; le tiers du soleil, de la lune et des étoiles est obscurci; un aigle pourpre déploie ses ailes au milieu du ciel, criant : « Malheur, malheur, malheur aux habitants de la terre! » Cette splendide composition aux coloris chauds, au dessin vigoureux et parfaitement construit sous son apparente naïveté, était une excellente introduction au thème qui allait être étudié. Il faut féliciter l'Auteur d'une présentation extérieure aussi réussie.

On regrettera seulement que cette jaquette porte l'unique reproduction en couleurs de l'album. Si le ton sur ton rend parfaitement le modelé de la pierre quand les éclairages de la sculpture ont été étudiés spécialement pour la photo, comme c'est ici le cas, la luminosité d'un Fra Angelico, le ruissellement d'or de Torcello, par contre, sont entièrement trahis par les brutales reproductions en noir et blanc, quelle que soit par ailleurs la qualité de la photographie. On sait tout le parti que les ouvrages que nous donnent aujourd'hui les grands éditeurs d'art peuvent tirer des procédés modernes d'impression en couleurs; il est dommage que cet album sur le Jugement dernier n'ait pu en bénéficier de la même manière.

Mais disons pourtant, avant d'entrer dans un examen détaillé, combien certaines des photographies que présente le P. Cocagnac sont excellentes. Il s'agit uniquement, ou presque, de sujets déjà très connus, familiers à ceux qui aiment l'art du

1. A.-M. Cocagnac, O.P., *Le Jugement dernier dans l'Art*. Coll. « Sous le Ciel », Paris, 1956.

moyen âge et de la Renaissance; cependant jamais les détails du grand tympan d'Autun[2], par exemple, n'ont été mis en lumière de façon aussi prenante. Certains visages des élus, certaines attitudes des anges, contemplés de tout près grâce aux reproductions en pleine page, prennent une intensité de vie que des gravures trop petites, trop ternes, comme le sont souvent celles des admirables ouvrages d'Emile Mâle, ne laissent même pas soupçonner.

Servi par des photographies aussi remarquables qui font d'emblée de cet album un ouvrage de classe, on pouvait espérer que le texte du P. Cocagnac ne décevrait pas non plus. Quelques pages d'introduction consacrées au thème du Jugement dernier replacent celui-ci dans l'ensemble du mystère de la foi. Le P. Cocagnac veut nous faire contempler ces œuvres avec les yeux des chrétiens pour qui elles ont été peintes ou sculptées, non point images d'épouvante ou d'anthropomorphisme naïf, mais représentation sacrée des promesses de l'Ecriture concernant le retour du Christ et « l'épanouissement de son royaume pour lequel tant d'apôtres ont usé leurs forces sur la terre » (p. 11). Il nous rappelle que dans l'iconographie chrétienne de telles représentations du Jugement à venir et de la transfiguration dont les élus seront alors l'objet, ne sont pas déplacées « car il n'y a pas de coupure entre le monde de la grâce et le monde de la gloire, entre le royaume indécis de la terre et le règne de la splendeur, pour celui qui est déjà un enfant de lumière » (p. 12). On ne peut que souscrire à ces lignes qui s'insèrent parfaitement dans la tradition théologique de l'iconographie chrétienne.

Avant d'entreprendre son commentaire, l'Auteur a jugé utile de donner les principaux textes de l'Ecriture que les artistes avaient présents à l'esprit lorsqu'ils sculptaient ou peignaient le jugement. Mais ici une première déception attend déjà le lecteur averti. Le premier texte, celui de saint Matthieu, est tout à fait insuffisant. On ne sait pourquoi le P. Cocagnac a éprouvé le besoin de le tronquer dans ses parties essentielles. Il ne cite que Matt., XXIV, 27-36. Tout au moins est-ce ce qu'indique la référence. Mais en réalité, à y regarder de plus près, il ne donne que les versets 27, 30 *b*, et 31 à 36. Ce faisant, en omettant le verset 29, il se prive d'un utile point de référence à l'Apocalypse VIII, 12-13 qui illustre la jaquette de l'album. Mais la suppression du verset 30 *a* est infiniment plus regrettable. C'est là un texte essentiel, comme on le verra plus loin, et qui, de plus, permet seul de comprendre la seconde partie du verset (qui, on ne sait pourquoi, a trouvé grâce auprès de l'Auteur) : « Toutes les tribus de la terre se lamenteront parce qu'elles verront le signe du Fils de l'Homme paraître dans le ciel », idée à laquelle fait écho Apocalypse, I, 17.

2. Pp. 36 à 43.

S'il fallait citer intégralement les versets du chapitre XXIV de saint Matthieu relatifs au retour du Fils de l'Homme, il était non moins indispensable de donner tout le long passage du chapitre suivant qui concerne directement le Jugement, spécialement les versets 31 à 46. Cette péricope évangélique est en effet à la base de la représentation iconographique de l'eschatologie chrétienne. Le Fils de l'Homme venant dans sa gloire entouré des anges et prenant place sur son trône, les nations rassemblées devant lui, les paroles du Christ aux élus : *Venez les bénis de mon Père;* la réprobation des méchants, le feu éternel, autant d'éléments exploités sans cesse par les représentations du Jugement dernier. Qu'on n'objecte pas qu'il fallait faire un choix dans l'abondance des textes bibliques. Il eût mieux valu écourter le long texte de l'Apocalypse, d'autant plus qu'il n'est lui aussi qu'un choix libre de passages cousus bout à bout. Malgré leur importance dans les figurations occidentales de la fin des temps, les thèmes de l'Apocalypse ne sont qu'épisodiques dans les images que présente par la suite le P. Cocagnac, alors que Matthieu, XXV, reste toujours central.

Les textes essentiels ayant été omis par l'Auteur, on ne s'étonnera donc pas que les indications de l'Ancien Testament, quelque importantes qu'elles soient pour une bonne intelligence du Jugement dans l'art, aient été totalement négligées. On comprendra facilement l'absence de Daniel, VII, que les artistes chrétiens ont cependant beaucoup utilisé; quant aux versets épars à travers les psaumes[3] qui se réfèrent à des thèmes secondaires du Jugement, on pouvait encore moins s'attendre à les voir cités. Rien non plus d'Isaïe VI qui eût cependant mérité une petite place.

Par contre en plus des textes centraux de Matthieu, d'autres lacunes dans les citations du Nouveau Testament sont impardonnables. On est vraiment surpris par exemple que les deux versets 16-17 du chapitre IV de la Ire épitre aux Thessaloniciens ne se trouvent pas dans le florilège de l'album. C'est le texte essentiel après ceux de Matthieu : « Le Seigneur lui-même, à un signal donné, à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel; et ceux qui seront morts dans le Christ ressusciteront d'abord. Ensuite nous les vivants restés sur la terre nous serons enlevés tous ensemble avec eux au milieu des nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Ces quelques lignes de l'Apôtre sont l'une des clefs de l'iconographie du Jugement. Il aurait mieux valu les donner que de citer tout le long passage de la première épitre aux Corinthiens, chapitre XVI, qui est plus théologique que directement eschatologique.

A vrai dire le P. Cocagnac paraît avoir cité I Cor., XVI, avant

3. Ps. IX, 8-9, ou LXXXVIII, 15, par exemple, ou même les divers psaumes concernant le Jugement de Dieu : IX, XXXV, XLVI, XLIX, LXXI, XCII, etc

tout parce que ce texte parle de la résurrection de la chair. Ce passage était tout à fait à sa place dans un inventaire un peu complet des textes bibliques qui ont inspiré les artistes, mais son isolement dans cet album entre Mat., XXIV, et l'Apocalypse permet de deviner déjà sur quoi le commentaire des photos va porter l'accent : le thème de la glorification de la chair. Ceci nous fait mettre le doigt sur la première grande équivoque de l'album. Il s'intitule *Le Jugement dernier dans l'Art*, mais en fait d'un bout à l'autre, hormis l'introduction, sa préoccupation essentielle est de mettre en valeur dans les images qu'il présente le thème de la résurrection et de la glorification de la chair, thème important sans doute dans l'iconographie chrétienne, mais qui ne peut en aucune manière être confondu avec le Jugement comme tel.

Le jugement, c'est d'abord la manifestation aux hommes de la majesté du Seigneur, le retour en puissance et en gloire, chargé des trophées de sa Passion, du Christ ressuscité devant lequel l'univers entier ploie le genou dans l'attente de sa sentence. Ainsi l'ont représenté les artistes qui se sont inspirés de saint Matthieu, non moins que de Daniel et des premiers chapitres de l'Apocalypse, Devant cette vision centrale, le thème de la résurrection de la chair quelque important qu'il soit, demeure relativement secondaire.

Or l'affirmation explicite du rôle de premier plan attribué par l'Auteur au thème de la résurrection de la chair se rencontre tout au long de l'album[4]. Disons tout de suite d'ailleurs que le P. Cocagnac excelle à nous faire suivre son évolution à travers les différentes écoles. Après les belles photos des reliefs qui figurent les élus et les damnés dans les grandes cathédrales du XIIIe siècle, à Amiens, à Bourges, à Reims, il nous donne des pages excellentes sur la peinture du Nord : Tournai, auquel se rattacherait Roger de la Pasture avec son célèbre Jugement de Beaune, puis Cologne, où Lochner annonce déjà Dürer, la Flandre enfin où le délié des corps, la grâce des attitudes, la grave noblesse des visages laisse transparaître l'âme des ressuscités.

A s'attacher ainsi au thème de la chair glorifiée, l'Auteur avait en effet une excuse. Car plus on avance dans le temps et plus les artistes occidentaux développent, surtout dans la peinture, en des scènes de triomphe ou d'horreur, ce réveil de l'humanité charnelle à la fin des temps. Ce motif absorbe finalement avec Signorelli, Michel-Ange et le Tintoret tous les autres aspects du Jugement dernier. On ne peut donc faire grief au P. Cocagnac de nous avoir présenté dans ces planches consacrées au Jugement, les admirables académies dans lesquelles l'art italien a transfiguré l'humanité ressuscitée, mais de là à en faire le pivot de l'expression du Jugement dernier dans l'art, il y avait loin.

4. Cf. entre autres pp. 45, 55, 66, 72, 79, 88, 106, 109.

Or tout l'album tend à cette substitution de la glorification de la chair à la venue du Juge en puissance et majesté. On assiste au cours du commentaire à un véritable escamotage de tous les autres thèmes[5]. L'expression toujours plus réaliste du corps humain sortant du tombeau pour la récompense ou le châtiment éternels, finit par absorber seule l'attention de l'Auteur.

Evidemment on sent d'emblée le P. Cocagnac plus à l'aise dans le Quattrocento ou l'art des Médicis que dans l'iconographie du moyen âge. Pour ce dernier quelques notes glanées dans Emile Mâle suffisent à alimenter son commentaire. Ainsi indique-t-il sommairement le rôle de l'Apocalypse dans les représentations du Jugement. Mais on est stupéfait de voir traitée en moins de dix lignes la tradition byzantine, la miniature et la fresque romane qui ont couvert le monde chrétien de leurs Jugements derniers, de leurs Christ en gloire revenant en triomphateur au dernier jour, siégeant sur les nuées du ciel.

Pratiquement le commentaire de l'album ne commence qu'avec le XIIe siècle; et encore dans la sculpture romane son intérêt se porte-t-il sur l'évolution qui entraine les artistes vers l'humanisme du XIIIe siècle[6]. Plusieurs pages traduisent la légitime piété de l'Auteur envers ce XIIIe siècle qu'il aime et dans lequel il est heureux de découvrir aussi l'un des sommets de l'art chrétien. On comprend qu'il ait ses préférences et que les tympans sculptés par les artistes du gothique lui apparaissent comme l'une des expressions les plus parfaites du thème du Jugement. Seulement préférence n'autorise pas partialité, et on en vient à se demander si l'admiration quasi exclusive du P. Cocagnac pour les réalisations qui vont du XIIIe au XVe siècle ne provient pas, en partie, d'une méconnaissance de l'art antécédent et de sa signification profonde. Si l'exécution plastique de la statuaire du XIIIe est aussi parfaite, il n'est cependant aucun thème iconographique qui ne soit l'héritage des époques antérieures.

Nous disions plus haut que Byzance, l'Orient chrétien, l'art carolingien, la fresque romane n'avaient pour ainsi dire pas trouvé place dans l'album. Et c'est là la seconde grave lacune de cet album qui veut présenter le Jugement dernier dans l'art. En rétrécissant son optique aux sculptures des cathédrales (les vitraux sont totalement absents) et à la peinture des primitifs et de la Renaissance, en faisant porter tout le poids de son étude sur le thème de la résurrection de la chair, il laisse échapper la clef qui eût véritablement introduit son lecteur dans le thème iconographique du Jugement.

Ce déséquilibre se traduit déjà dans le choix des images qui introduisent à la sculpture romane. Face à la première page

5. Voir à ce propos le découpage que l'auteur a fait subir à la mosaïque de Torcello et le commentaire qu'il en donne, pp. 72 et 8. *Cf. infra*, p. 171.

6. Voir le commentaire des tympans romans de Beaulieu, de Conques et d'Autun aux pp. 32-35.

des textes bibliques, on voit une grande reproduction d'une des illustrations du célèbre livre des morts de l'ancienne Egypte. Anubis sur son piédestal observe attentivement le fléau de la balance qui pèse le cœur du défunt. Le thème de la psychostasie venu d'Orient par la Cappadoce est en effet important dans les Jugements du moyen âge. Le P. Cocagnac le signale à plusieurs reprises[7] et rappelle avec à-propos que la balance est aussi une image de la Croix sur laquelle a été posé le prix du rachat du monde, comme le chante le *Vexilla Regis*.

Mais somme toute, bien que partout présente, la psychostasie n'est qu'un élément d'importance secondaire parmi les thèmes chrétiens du Jugement dernier. Il y en avait bien d'autres à mettre en valeur et de plus considérables.

De la pesée du cœur de l'Egypte des pharaons, on passe directement à trois bonnes reproductions du célèbre évangéliaire du XIe siècle, le Grec 74 de la Bibliothèque nationale, qui provient du monastère de Stoudion. C'est dire qu'on a là sous les yeux une figuration du Jugement tel que le concevait le christianisme byzantin à l'apogée de sa gloire. Or de ces trois splendides miniatures, chargées de toute la tradition iconographique dont s'était enrichi l'Orient au cours des siècles, on n'a pas jugé utile de donner une ligne de commentaire.

L'art n'est pas l'archéologie, expliquera-t-on peut-être. Mais alors pourquoi consacrer une photographie de l'album à la psychostasie égyptienne ? Ses rapports avec l'art du moyen âge sont tout de même moins immédiats que ceux de la Croix triomphale des mosaïques romaines ou de la Déisis des Jugements byzantins. On ne voit pas en quoi, d'autre part, ces peintures byzantines dont le Paris grec 74 est l'un des meilleurs témoins, seraient moins « matthéennes », plus apocalyptiques que l'art médiéval d'Occident, comme semble l'insinuer l'Auteur à la page 26. Si l'Apocalypse de Saint-Séver est « à la suite d'une tradition byzantine » (ce qui ne peut être affirmé sans nuance) les Jugements inspirés par les péricopes de saint Matthieu ne le sont pas moins. Le P. Cocagnac lui-même nous en administre la preuve involontairement, car la grande miniature du fol. 51 du Grec 74 qu'il reproduit en pleine page (p. 16) est justement destinée à illustrer le texte qui se trouve au-dessus; et ce texte n'est autre que Matt., xxv, 36-41.

Les trois miniatures de notre évangéliaire byzantin fournissaient donc à l'Auteur une occasion excellente pour développer les divers thèmes du Jugement, tel que le moyen âge latin les a reçus de l'Orient et mis en œuvre jusqu'à la Renaissance. Il n'était pour cela que d'exploiter le travail admirable que Gabriel Millet a consacré à la Dalmatique du Vatican et qui est tout entier centré sur le thème du Jugement dernier[8].

7. Voir pp. 35, 41, 58, 59.
8. G. Millet, *La Dalmatique du Vatican*, les Élus, images et croyances. Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses, vol. LX, Paris, 1945.

Là le P. Cocagnac aurait puisé un matériel d'une richesse considérable pour l'intelligence des représentations de la Seconde Venue du Christ dans l'art médiéval. Dernière production du grand maître, juste après la libération, en 1945, cet ouvrage a peut-être échappé à l'Auteur de notre album. Si l'on peut l'en excuser, on comprendra moins, par contre, comment les innombrables dérivés de ces divers thèmes byzantins qui ont pénétré tout l'art occidental de l'Espagne à l'Angleterre[9], à la Reichenau[10], peut être totalement absent de l'ouvrage qu'il présente. Dans ces conditions traiter du Jugement dernier dans l'art devenait une gageure.

On a dit plus haut combien la couverture de cet album qui reproduit une splendide peinture de l'Apocalypse de Saint-Sever, était réussie. Mais il aurait fallu, là aussi, qu'un commentaire sommaire montre au lecteur dans quelle tradition elle s'insérait: on aurait dû expliquer en quelques mots ce que sont les Apocalypses de Beatus et le rôle prépondérant joué par ces manuscrits dans l'art roman du Midi de la France et surtout en Espagne (où l'on commence à peine à les étudier comme elles le méritent) et ne pas omettre de dire un mot des fresques de Saint-Savin consacrées à l'Apocalypse. En feuilletant une histoire de l'art roman en Espagne[11], le P. Cocagnac y aurait pris conscience de la place considérable qu'y tiennent le Jugement dernier et, particulièrement, les très nombreuses fresques qui représentent le Christ comme Juge Pantocrator. Il n'aurait pas été sans remarquer l'admirable Seconde Venue de la Vieille Cathédrale de Salamanque[12], où le Christ descend dans une mandorle de gloire, porté par les anges au milieu des élus qui l'accueillent. Au-dessus de lui apparaît, soulevée par les esprits célestes, la célèbre hétimasie importée de Byzance, héritage des sermons de saint Ephrem. Cette hétimasie, ce trône du Christ préparé pour le dernier jour, se retrouve d'ailleurs deux fois sur les miniatures du Grec 74 que reproduit l'album. Autant dire qu'une étude même sommaire de l'histoire de l'iconographie du Jugement était indispensable pour donner de ses représentations dans l'art une idée qui guidât le lecteur.

Ce n'était pas avec le XIIe siècle que le commentaire de l'Auteur devait commencer, mais avec le IVe, avec saint Ephrem, saint Basile et saint Jean Chrysostome, avec les fresques de l'Egypte chrétienne et de la Cappadoce, avec les mosaiques ro-

9. Millet, op. cit., p. 11.

10. Ibid., p. 13. Dans la dissertation manuscrite d'E. M. Bamberger, *Die byzantinische Weltgerichtdarstellung in Evangelienhandschriften und ihre Ausläufer*, 1940, que la Bibliothèque de l'Université de Heidelberg a eu l'amabilité de me communiquer, on trouvera un bon répertoire des diverses représentations du Jugement dans l'art aux pp. 113-137.

11. Voir par exemple : *Ars Hispaniae. Historia Universal del Arte Hispánico*, vol. VI, *Pintura y imaginería románicas*, por W. Spencer Cook y José Gudiol Ricart, Madrid, 1950.

12. Op. cit., fig. 162 en hors texte.

maines, puis continuer par une étude de la grande tradition byzantine aux ramifications multiples, indispensables pour comprendre Saint-Savin et l'*Hortus Deliciarum* et même Conques et Beaulieu.

Une étude rapide des principaux thèmes utilisés par les enluminures du Paris Grec 74 reproduites dans l'album, fera voir de quel secours était la tradition byzantine pour une bonne intelligence des Jugements derniers que nous a légués le moyen âge.

I. — Le Christ Juge

Au centre des trois miniatures, une figure domine toutes les autres, celle du Fils de l'Homme venant dans l'appareil de sa gloire. Il n'est pas besoin de long commentaire pour faire comprendre qu'il s'agit là du thème essentiel du Jugement dernier. C'est la figuration en image de ce qu'a annoncé le Sauveur lui-même (Matt., xxiv, 30 et parallèles) et que saint Paul a repris dans la première Epitre aux Thessaloniciens (iv, 16-17) citée plus haut. Elle se retrouve à nouveau dans l'Apocalypse (xiv, 14; xx, 11) et il est normal qu'elle ait été au centre de l'inspiration des artistes chrétiens.

Ce thème du Christ venant dans la gloire se trouve donc sur les trois miniatures du Paris Grec 74 reproduites dans l'album, mais alors que la première et la troisième nous montrent le Christ exerçant sa fonction de juge, la seconde nous présente l'étape qui précède. Le Christ revient sur les nuées du ciel et ses élus portés sur les nuages vont à sa rencontre pour l'accueillir (I Thess., iv, 17).

On remarquera que le Christ est porté dans les airs sur l'arc-en-ciel. Il y a là une référence implicite aux paroles des messagers célestes de la scène de l'Ascension : « Ce Jésus qui vient de vous être enlevé vers le ciel, en reviendra de la même manière que vous l'y avez vu monter. » (Act., i, 11). Ce texte explique la relation très ancienne mise par l'iconographie chrétienne entre l'Ascension et la Seconde Venue[33]. G. Millet rappelle que ce lien est établi explicitement par le texte de l'anamnèse des anciennes liturgies orientales qui évoquent les mystères rédempteurs du Christ. Déjà au début du IXe siècle, Raban Maur admirait dans une église voisine de Fulda « le semeur des hommes, le vainqueur, montant au ciel, *quem sic venturum angelica hic oracula spondent*[34] ». L'on comprend dès lors, vu la similitude du thème, que par inadvertance, des archéologues aient pu prendre la représentation de la Seconde Venue pour celle de l'Ascension. Tel a été le cas en effet pour la fresque de la Vieille Cathédrale de Salamanque dont nous parlions plus

[33] Cf. Millet, La Dalmatique..., p. 56.
[34] Millet, ibid., id.

Photo S. Marco, Venise.

TORCELLO. — CATHÉDRALE S. MARIA ASSUNTA
Mosaïque du Jugement dernier (1190)

Musée d'Angers *Photo Buloz.*

SEGNA (v. 1298). — *Jugement dernier*

haut[15] et que MM. Cook et Ricart ont pris pour *una grandiosa Ascensión*. Le Christ y est soulevé par les anges dans une mandorle de gloire, les élus portés sur des nuages viennent à sa rencontre. A vrai dire, un indice, parmi d'autres, aurait pu indiquer avec certitude aux auteurs qu'il s'agissait d'une Seconde Venue : le Christ porté par les anges est assis sur un trône; or le trône, duquel on reparlera plus loin, est un élément qui n'appartient pas au thème de l'Ascension.

Les fresques de Salamanque sont du XIIIe siècle, mais dès le XIIe en Occident, Emile Bertaux a noté cette union intime des deux thèmes Ascension et Seconde Venue[16], et l'on sait d'ailleurs qu'à Baouit, dans l'Egypte des VIe-VIIe siècles, les deux thèmes décoraient déjà les absides des chapelles avec une symétrie parfaite[17].

L'arc-en-ciel de la seconde miniature du Grec 74 reproduite par l'album est stylisé. Trois lignes courbes parallèles à la partie inférieure de la gloire en amande supportent le corps du Juge qui vient. Cette représentation de l'arc-en-ciel se fonde sur l'Apocalypse, IV, 3, qui se réfère à Ezéchiel décrivant la vision de la gloire du Seigneur (Ez., I, 28). La représentation du Seigneur siégeant sur l'arc-en-ciel fut particulièrement en faveur au moyen âge. On la trouve au début du XIe siècle en Angleterre dans le *Liber Vitae* de New Minster[18], et on la voit, un peu plus tard, en Espagne dans le somptueux Pantocrator de Saint-Isidore de Léon[19]. A partir du XIIe siècle les monuments qui représentent ainsi la venue du Seigneur de gloire sont très nombreux. En dehors des fresques espagnoles comme Saint-Michel d'Engolaster à Andorre, Saint-Pierre d'Olite[20], on peut citer parmi les représentations les plus connues l'*Hortus Deliciarum* d'Herrad de Landsberg (fin XIIe)[21]. Chez Herrad comme à Saint-Isidore de Léon, l'arc est dédoublé; l'un est le siège du Pantocrator, alors que l'autre sert d'escabeau à ses pieds. C'est ainsi que nous le présente aussi la peinture du Psautier d'Ingelburge reproduite par le P. Cocagnac à la page 21 de son album[22]. On notera d'ailleurs que l'arc-en-ciel est l'un des élé-

15. *Pintura y imaginería románicas*, p. 183.

16. Émile BERTAUX, *L'Art dans l'Italie méridionale de la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, Paris, 1903, p. 260, n. 1, et p. 284, fig. 107 cité par G. MILLET, *La Dalmatique*..., p. 56.

17. Cf. MILLET, *La Dalmatique*..., pl. VI et VII à la fin de l'ouvrage.

18. Cf. D. TALBOT RICE, *English Art 871-1100*, dans la coll. « Oxford History of English Art », Oxford, 1952, pl. 81, à la fin du volume.

19. Dans *Ars Hispaniae*, t. VI, p. 155, fig. 125 en hors texte.

20. *Ibid.*, fig. 48 et 107 en hors texte.

21. M. ENGELHART, *Herrad von Landsberg und ihre Werk Hortus Deliciarum*, Stuttgart, 1818; les planches du Jugement aux pp. 49-50.

22. Aucun texte à ma connaissance ne permet d'expliquer avec certitude le dédoublement de l'arc-en-ciel qui se trouve le plus fréquemment dans les représentations du Jugement directement influencées par l'art byzantin. Cf. par exemple, l'art roman espagnol avec Saint-Isidore de Léon, l'*Hortus Deliciarum*, le Triptyque du Vatican (MILLET, *La Dalmatique*..., p. 81) et le panneau

ments qui eut le plus longtemps la faveur des artistes. L'album nous le montre à la page 46 dans la Victoire de la Trinité contre le Temps, puis dans le si beau Jugement de Beaune (p. 58), chez Lochner (p. 63) qui a représenté l'arc dédoublé, chez les deux anonymes du XVe siècle, des pages 67 et 68 et dans la somptueuse tapisserie flamande du Louvre (XVIe siècle, p. 72). Orcagna à Pise nous fait voir l'évolution du thème : la Mère de Dieu assise à la droite de son Fils, siège aussi sur l'arc-en-ciel dans une mandorle identique à celle du Christ (p. 80).

Mais concurremment au thème du Christ Juge sur l'arc-en-ciel, on trouve celui du Christ assis sur le « trône préparé », tel que nous le montre la première et la troisième enluminure du Grec 74. On reparlera plus bas du trône et de son rôle dans l'iconographie du Jugement. Notons toutefois dès à présent que la figuration du Christ siégeant sur un trône, le trône de la majesté royale, est aussi attesté par l'Ecriture que celui de l'arc-en-ciel. Fondée sur le texte d'Isaïe VI, 1, la vision du Seigneur assis sur un trône élevé se retrouve dans l'Apocalypse (IV, 2). Le Christ de la Révélation johannique est Roi des rois et Seigneur des seigneurs (Apoc., X, 14; cf. 1, 5), et le trône est l'expression visible de la majesté et de la puissance dont l'a revêtu le Père.

La gloire ovale qui entoure le Juge du Grec 74 contient les quatre animaux tétramorphes qu'Ezéchiel (I, et ss., X, 9 et ss.) et le visionnaire de l'Apocalypse (IV, 6 et ss., V, 8 et ss., etc.) aperçurent autour du trône du Seigneur. Il est inutile d'insister sur la place que tiennent les tétramorphes dans l'histoire de l'art occidental. Figure symbolique des Evangiles sur lesquels repose l'Eglise inspirée par l'Esprit[23], ils sont les compagnons obligés des Christ de majesté de l'époque romane. Eux aussi viennent d'Egypte ainsi que l'a rappelé G. Millet[24]. On les rencontre au tympan de Charlieu, autour du Christ Juge de Carennac, au portail royal de Chartres, et encore au Mans, à Saint-Loup de Naud, à Bourges ou à Saint-Trophime d'Arles[25]. Ils sont l'attribut distinctif du Christ de majesté.

Enfin comme dernier élément important à signaler sur l'image du Seigneur de gloire, il faut remarquer les plaies appa-

gothique d'Angers reproduit plus loin. On peut cependant invoquer le fait que l'Apocalypse parle de deux arcs : l'un qui auréole le trône du Seigneur (IV, 3) et l'autre qui se trouve au-dessus de la tête de l'ange au livre qui descend du ciel pour annoncer le Jugement (X, 1). Ce dernier arc serait l'escabeau des pieds du Seigneur.

23. L'image remonte au second siècle. On la rencontre pour la première fois chez saint Irénée, *Adv. Haereses*, III, 8; P. G., VII, c. 885-886. — Cf. MILLET, *La Dalmatique...*, p. 47.

24. Après J. Clédat. Cf. l'art. *Baouit* de J. CLÉDAT, dans le *D.A.C.L.*, t. II, et la fig. 1280. MILLET, *La Dalmatique...*, p. 45, n. 5. La mosaïque de Sainte-Pudentienne à Rome porte déjà les tétramorphes, mais de quelle époque sont-ils ?

25. Cf. Émile MALE, *L'Art religieux en France. Le XIIe siècle*, Paris, 1925, pp. 378-388.

rentes des mains et des pieds. Elles se trouvent sur nos miniatures grecques, à peine visibles, il est vrai, mais le P. Cocagnac nous les montre très apparentes sur le Psautier d'Ingelburge (p. 21) et jusqu'à Orcagna et Michel-Ange, c'est l'un des thèmes les plus constants de l'album. Il s'appuie, bien sûr, sur le texte de l'Apocalypse : « Le voici venir sur les nuées; tout œil le verra, même ceux qui l'ont transpercé et toutes les tribus de la terre se lamenteront à son propos » (Apoc., I, 7) [26].

II. — L'hétimasie et la Croix glorieuse

La première et la troisième peintures du Paris Grec 74 nous donnent une représentation classique du jugement chez les byzantins. Il nous montre au centre du tableau, un petit emblème énigmatique pour le non-initié, l'hétimasie, ou trône préparé pour le jugement (ἡ ἑτοιμασία τοῦ θρόνου). Dans son étude de la face antérieure de la Dalmatique du Vatican, G. Millet a établi que trône et croix appartiennent à deux types différents de représentations du jugement. Leur source commune est saint Ephrem qui au IVe siècle composa de nombreux poèmes syriaques en forme d'homélies sur la Seconde Venue du Seigneur et sur le Jugement. Si l'art de Syrie et d'Occident s'est plu à représenter la croix glorieuse du Christ qui devait apparaître dans le ciel pour annoncer son second avènement, Byzance, par contre a vu dans le trône préparé pour le Jugement le symbole par excellence de la Parousie du Seigneur.

L'appui scripturaire de l'hétimasie se trouve dans les Psaumes : « (Le Seigneur) a préparé son trône pour le jugement » (IX, 7), « la justice et le jugement sont la préparation de son trône (LXXXVIII, 15) », auxquels répondent les Psaumes CII, 19, et XCVI, 2 : « La justice et le jugement sont l'établissement de son trône. » Pour faire saisir dans quel contexte saint Ephrem insère cet élément dans sa description de la Seconde Venue, citons un passage de l'une de ses homélies; on verra qu'elle est tout entière une paraphrase de l'Ecriture : « Mes frères, comment supporterons-nous de voir le fleuve de feu jaillir soudainement comme une marée terrible qui ravage les montagnes et les forêts, brûle la terre entière et tout ce qu'elle porte ? Alors, mes bien-aimés, ce feu fera tarir les fleuves, disparaître les fontaines; les étoiles tomberont, le soleil s'éteindra, la lune disparaîtra et le ciel sera roulé comme un livre, ainsi qu'il est écrit (Mat., XXIV). Alors les anges envoyés à cet effet parcourront le ciel d'un bout à l'autre pour rassembler les élus, ainsi que l'a dit le Seigneur (II Pierre, III). Alors nous verrons le ciel nouveau et la nouvelle terre selon la promesse de ce même Seigneur. Oui, comment

26. Comp. Zach., XII, 10.

supporterons-nous *de voir préparé le trône redoutable* et de voir paraître le signe de la Croix sur laquelle le Christ a été élevé pour nous volontairement[27] ? »

Introduit par saint Ephrem dans la littérature syriaque comme signe de la Seconde Venue du Seigneur, le trône préparé est devenu un trait particulier de la description du Jugement dans plusieurs anaphores de la messe syrienne. A l'anamnèse, après le récit de l'institution, au moment où le prêtre commémore les mystères rédempteurs du Christ, Antioche et Byzance introduisent après l'Ascension et session à la droite du Père, la Seconde Parousie du Seigneur[28]. Mais certaines anaphores syriaques mentionnent expressément et presque exclusivement l'apparition du trône comme signe de la Seconde Venue. Telle, par exemple, celle qui a été mise sous le patronage de saint Jean l'Evangéliste : « Faisant mémoire de ton plan de salut, ô Christ notre Dieu, nous supplions ta bonté de faire que lorsque tu viendras dans ta gloire avec tes anges saints et que tu établiras le trône de ta gloire...[29]. » D'autres anaphores syriennes, par contre, préfèrent donner une longue, et presque interminable, description des différentes phases du jugement. Les auteurs syriens qui aux VIe-VIIe siècles composaient ces « canons de la messe » aimaient à puiser dans Ephrem, leur maître à tous, les thèmes eschatologiques qui alimentaient leur vie spirituelle. Tel est le cas, par exemple, de l'anamnèse de la liturgie attribuée à saint Ignace d'Antioche. Elle donne une description du jugement où ne manque aucun des éléments traditionnels : le ciel qui se déchire à l'Orient, la venue du Fils de l'Homme comme l'éclair, l'apparition de la Croix brillante comme le soleil, la mer de feu qui submerge le monde, les cieux roulés comme un livre, les anges et leurs trompettes, la résurrection, la préparation du trône redoutable pour le Jugement[30].

Alors que le développement eschatologique de l'anamnèse est absent des anaphores de la messe byzantine de saint Basile et de saint Jean-Chrysostome, le thème du Jugement n'en est pas pour autant négligé dans la liturgie. Les moines byzantins de Stoudion, en étroite relation avec ceux de Palestine, vivaient de la même spiritualité. Les sermons et les lettres de saint Théodore Studite sont remplis de la pensée du Jugement dernier. Il en recommande sans cesse la méditation à ses religieux comme un moyen indispensable pour le progrès de la vie spirituelle. L'office liturgique de Byzance consacre d'ailleurs un

27. Ephraem Syrus, *Opera omnia*, éd. E. E. Assemani, Rome, 1737-1743; t. II (grec), pp. 192-193.

28. Probablement sous l'influence du symbole : *Et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis.*

29. E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, t. II, 2e éd., 1847, p. 165.

30. *Ibid.*, p. 528.

dimanche à célébrer l'annonce de la Seconde Venue du Christ, le dimanche de l'Apocréo qui précède le Carême, et le luxe de détails que donnent les textes de ce jour, nous montrent qu'ils sont les dignes héritiers de la tradition palestinienne de saint Ephrem. Le canon, la pièce centrale de l'office des matines, est d'ailleurs pour ce dimanche-là l'œuvre de saint Théodore Studite. Il développe tout au long les divers signes qui marqueront la Seconde Venue et le Jugement. Sans cesse la pensée du poète qui composa ces strophes oscille entre le sentiment de frayeur et d'insécurité devant ce jour redoutable, et la confiance en la miséricorde divine pour la faiblesse humaine et en l'efficacité de l'intercession des saints.

La première image qu'évoque l'office de ce dimanche est celle du Juge sur son trône : « Lorsque tu reviendras pour procéder au juste Jugement, ô très juste Juge, tu seras assis sur ton trône de gloire; l'effroyable fleuve de feu amènera le monde entier à ton tribunal; les puissances célestes se tiendront devant toi, tandis que les hommes seront jugés, dans l'épouvante, chacun selon ses actes. Epargne-nous alors, ô Christ, et accorde nous le partage des sauvés, selon ta miséricorde, à nous qui sommes confus en ta présence, et fidèles[31]. » Plusieurs fois au cours de l'office l'image du trône redoutable préparé pour que le Juge y prenne place revient ainsi dans les textes[32].

Bien qu'importé de Syrie, le thème du trône vide, préparé pour la seconde venue dont il est le signe, est demeuré dans l'iconographie chrétienne l'apanage de Byzance. Si notre manuscrit grec 74 nous donne deux fois l'image de l'hétimasie, nous ne nous étonnerons pas de ne plus la retrouver, par contre, dans les images de l'album qui viennent par la suite. L'art occidental latin ne l'a pas retenue. Nous avons dit qu'on la rencontrait au-dessus du Christ du Jugement de la Vieille Cathédrale de Salamanque; l'*Hortus Deliciarum* en donne aussi une image caractéristique et si le P. Cocagnac avait reproduit en entier le splendide Jugement de Torcello (Pl. I) (au lieu de n'en retenir que les détails pittoresques), nous l'aurions vue au plein centre de la mosaïque sur le registre du milieu : trône glorieux du Christ qu'encadrent les anges qui viennent de l'apporter sur terre pour préluder au Jugement. Thème iconographique byzantin, mais thème ancien, puisqu'on le trouve dans la coupole du baptistère des Orthodoxes à Ravenne où il alterne avec l'image de l'autel du sacrifice. L'hétimasie, dit Gabriel Millet, fut conçue pour l'abside[33]. Elle est en relation avec la prière de bénédiction du trône élevé, le trône épiscopal de l'abside, figure du trône du Christ Juge[34]. Depuis Ravenne on la représente habituelle-

31. Triode, éd. de Rome, 1879; stichère de Vêpres, p. 31.
32. Cf. *ibid.*, Canon de Matines, oikos, p. 39; 3e idiomèle, p. 42; comp. 6e ode, p. 38.
33. *La Dalmatique....* p. 40.
34. *Ibid.*, p. 38. Le Pseudo-Cyrille cité par Millet d'après Krasnoselcev. O

ment couverte d'une draperie (la robe sans couture du Christ ?) sur laquelle repose le livre des Evangiles, la Loi d'après laquelle le monde sera jugé.

L'hétimasie est, le plus souvent, surmontée de la Croix glorieuse du Sauveur et, accessoirement, des instruments de la Passion. En dehors de l'*Hortus* d'Herrad et de quelques autres monuments influencés par Byzance, il faut mentionner en Occident un très curieux témoin de l'hétimasie, c'est le panneau du Jugement d'Angers de l'école de Giotto attribué à Segna (Pl. II). Bien que latine à plus d'un égard, cette seconde venue du Christ est marquée par Byzance. Sous la mandorle du Christ Juge porté par les anges, un énorme trône vide surmonté d'une simple croix sépare élus et damnés qui ressuscitent pour le Jugement. L'exubérance des thèmes caractéristiques de l'iconographie grecque manque à cette seconde venue. A l'encontre de l'œuvre de Giotto lui-même, le jugement dernier de l'Arena de Padoue, où toute la composition laisse sentir le calque d'une œuvre orientale, le Jugement d'Angers est d'une sobriété étonnante. Le trône est dépouillé, sans tunique, sans Evangile, la Croix terrible, barrant le ciel est nue. La croix aux trois traverses est d'un style hésitant entre Byzance et l'Occident, comme celle du Jugement de Padoue, mais l'inscription grecque de la traverse supérieure décide en faveur de la prépondérance de l'influence orientale. Les tombeaux qui se vident, les papes, les rois, les moines et les élus sont des latins.

Notons la même relation entre la Croix et le trône dans la décoration de l'abside de Saint-Gall : *Hi vero in fronte occidentali in spatio quod supra tronum est tubae crepitant quae mortis jura resignant, crux micat in coelis, nubes praecedit et ignis.* Et le second stique complète la description du Jugement, confirmant la signification eschatologique du trône : *Hi etiam subtus tronum inter paradisum et infernum, hic resident summi Christo cum Judice sancti justificare pios, barathro damnare malignos*[35].

L'hétimasie est donc habituellement liée à la représentation de la Croix glorieuse. L'une et l'autre sont l'interprétation par la foi chrétienne du signe du Fils de l'Homme annoncé par Matt., XXIV, 30. Mais la Croix glorieuse si répandue en Occident a pour elle la priorité de l'antiquité. Dans une étude remarquable, E. Peterson a montré que le culte de la Croix, lié

drevnich liturgičeskich Tolkovanijach, Odessa, 1894, p. 65, établit une étroite relation entre le bêma de l'église et celui du Jugement : « Le bêma est le trône où le roi de l'univers s'assiéra avec ses apôtres, ainsi qu'il leur a dit : vous vous assiérez sur douze trônes (Matt., 19, 28). Le bêma figure ainsi la Seconde Venue, alors qu'il arrivera sur son trône de gloire pour juger le monde. » Cf. déjà saint Augustin, Ep. XXIII, 3.

35. *Carmina Sangallensia* (v. 830), cité par BAUMGÄRTNER, *Die Byzantinische Weltgerichtd.*, p. 104, d'après J. VON SCHLOSSER, *Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters*, Vienne, 1896, p. 133.

à l'usage de la prière tournée vers l'Orient, remontait aux origines du christianisme[36]. On connait le texte des Actes des Martyrs Hipparque et Philothée, souvent invoqué depuis[37]. Il nous montre Hipparque et les siens priant sept fois le jour devant une croix qu'il avait peinte sur le mur oriental de sa chambre[38]. Cette prière ne s'adressait pas à l'objet matériel qu'elle représentait, explique Hipparque, mais au Seigneur présent au ciel, à l'Orient duquel il reviendra au dernier jour et dont la Croix glorieuse est le symbole et le signe.

Peterson a montré que Tertullien connaissait ce lien étroit qui existe entre la Croix et la prière vers l'Orient et qu'il ne s'agissait pas tant de la Croix matérielle dont le culte se développera plus tard après son invention par Hélène, que de la Croix mystique présente au ciel. Cette idée remonte à une tradition des plus anciennes dont Justin, puis Irénée se sont fait l'écho[39].

Aussi lorsque Paulin de Nole nous fait savoir que l'abside de la basilique de Fundis qu'il fait reconstruire, représente une Croix qui symbolise le Jugement, il n'y a nullement lieu d'y voir une influence directe des thèmes chers à la religion officielle de la cour impériale. La Croix glorieuse des absides ne provient pas de la vision du chrisme par Constantin qui décida de la paix de l'Eglise. Elle ne dépend pas non plus des croix de lumière qui apparurent alors à diverses reprises[40], ni non plus de la Croix du Sauveur retrouvée par sainte Hélène qui était vénérée au Martyrium du Golgotha. Bien antérieur au IVe siècle, le culte de la Croix eschatologique est lié au fond le plus ancien de la tradition chrétienne.

Mais il n'en est pas moins vrai que c'est avec la paix de l'Eglise que la vénération des chrétiens envers la Croix trouva son expression la plus exubérante. En Syrie, saint Ephrem, dont on a dit à quel point le thème iconographique du Jugement lui était redevable, chante les louanges de la Croix qu'il veut voir peinte et sculptée partout : sur nos maisons, mais aussi sur nous-mêmes et sur chacun de nos membres. Il en chante la puissance et l'efficace, mais il rappelle surtout qu' « à nouveau cette même précieuse Croix apparaitra dans le ciel, prodrome de la Seconde Venue du Seigneur, comme le sceptre du Christ Grand-Roi, le signe du Fils de l'Homme. Elle se montrera dans le ciel la première, escorté de l'armée des anges, illuminant la terre

36. E. Peterson, *La Croce e la Preghiera verso l'Oriente*, *Ephem. Liturgicae*, 59 (1945), p. 52.

37. Actes d'Hipparque, Philothée et leurs compagnons, dans Assemani, *Acta Sanctorum Martyrum orientalium et occidentalium*, II, Rome, 1748, pp. 124-147.

38. *Ibid.*, p. 125, cité par Peterson, *La Croce...*, p. 52.

39. Cf. Justin, *Apol.*, I, 60; Irénée, *Démonstration*, ch. xxxiv.

40. Peterson, *La Croce...*, p. 65; pour Paulin de Nole, cf. Ep., 37, 17; P. L., LXI, c. 338-339.

entière d'un extrême à l'autre, dépassant l'éclat du soleil et annonçant la venue du maître de toutes choses, le Christ[41] ».

On s'accorde d'ailleurs à reconnaître un rôle de premier plan à la Syrie dans la diffusion du culte de la Croix du Seigneur[42]. Mais à partir du IVe siècle, c'est à travers tout l'univers chrétien que la vénération de l'instrument du triomphe du Christ se développe. Saint Jean Chrysostome[43] reprend l'idée d'Ephrem sur la représentation de la Croix qui doit se trouver partout, sur nos maisons et sur nous-mêmes, « cette Croix plus resplendissante que le soleil qui viendra annoncer au monde entier la Venue du Seigneur ».

La Croix d'or qui décore l'abside des basiliques est donc le symbole eschatologique par excellence. Il traduit dans le concret le « signe du Fils de l'Homme de Matt., XXIV, 30, mais il est lié aussi au verset de Jean, XIX, 37 : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé », que l'Apocalypse, on l'a vu ci-dessus, a repris dans un contexte eschatologique, unissant étroitement le mystère de la Croix douloureuse à celui du glorieux retour du Sauveur comme Juge de l'univers : « Tout œil contemplera celui qu'ils ont transpercé et toutes les tribus de la terre se lamenteront à son sujet! » La très vieille homélie qui se trouve parmi les textes inauthentiques de saint Jean Chrysostome, met en relation ces versets de l'Ecriture avec l'apparition de la Croix glorieuse[44]. Il est frappant de constater combien la tradition chrétienne des premiers siècles est ainsi unanime à voir dans l'image de la Croix le rappel de l'œuvre du salut accomplie par le Christ et en même temps, indissolublement liée à ce premier aspect, le symbole de son retour à la fin des temps.

A l'abside des églises, la Croix est ainsi constamment sous les yeux des fidèles. Elle est peinte au-dessus du trône épiscopal. L'un et l'autre, trône et croix, symbolisent ainsi l'annonce de la Seconde Venue. Rien d'étonnant dès lors que l'art de Byzance les ait si intimement unis et que l'on rencontre si fréquemment l'image de l'hétimasie surmontée de la croix. Cette dernière est présente dans notre Grec 74, où elle apparaît discrètement au-dessus du trône, au fol. 51. Elle occupe au contraire une partie considérable du champ dans le Jugement d'Angers. C'est ainsi d'ailleurs qu'aiment à la figurer les artistes du moyen âge : Croix énorme, apportée par les anges, dont la présence s'impose subitement au monde. Un chapiteau roman de Saint-Nectaire, consacré au dernier Jugement (XIIe s.) nous la montre sous l'aspect d'une croix précieuse qui paraît se détacher de la pierre. Deux esprits célestes la soutiennent, tenant devant elle les clous sacrés. On est en présence du Vexillum du Christ qui s'avance et

41. *Op. cit.*, Assemani (grec), II, p. 250, *De Charitate et eleemosyna.*
42. Peterson, *La Croce...*, p. 66, n. 42, d'accord avec Strzygowski, L. Bréhier et I. Reil.
43. In Matt. Homil. LIV (= LV); P. G., LIX, c. 537.
44. P. G., LIX, c. 649.

resplendit, tel que l'a chanté Venance Fortunat lors de l'envoi de la relique de la vraie Croix à sainte Radegonde par l'empereur de Byzance Justin. Il est curieux de constater que le thème de la Croix glorieuse du Jugement n'a guère pris de développement dans le monde grec, où l'hetimasie était chargée d'un symbolisme concurrent à celui de la Croix céleste. Par contre tant en Syrie qu'en Arménie ou, à l'autre extrémité du monde chrétien, dans l'Occident latin, elle est le signe par excellence de l'imminence du Jugement[45], comme le note E. Bertaux pour l'Occident : « Depuis Saint-Gall (880), l'iconographie germanique fait briller au ciel une grande croix portée par un ange ou par le Juge lui-même[46] ».

Tout au cours de l'album du P. Cocagnac, on retrouve la Croix présente au Jugement : à Beaulieu, où elle surmonte, formidable, le trône du Juge (p. 30) ; à Conques de même (p. 31). Avec la venue du gothique, elle passe ordinairement sur le côté gauche du Christ où elle est mise en parallèle avec les instruments de la Passion. Tel est le cas d'Amiens, par exemple, où (p. 30) on a la surprise de voir un ange porter, non une croix glorieuse, mais la croix de bois rude et noueux sur laquelle fut crucifié Jésus. Curieux témoin de ce réalisme du XIIIe siècle, cette façon de figurer la Croix ne sera cependant pas retenue aux époques suivantes. Toutefois avec le gothique l'image de la Croix glorieuse, ornée de pierreries, resplendissante, tend à disparaître. On lui préfère la simple croix de bois lisse[47], comme à Chartres, à Bourges ou à Reims. Désormais la Croix à la droite du Christ Juge, la lance et l'éponge à sa gauche sont les attributs constants de la Seconde Venue à partir de l'époque gothique. Le tympan du Jugement à Chartres offre une très curieuse composition. Au centre du registre supérieur, le Christ trône, montrant ses mains, ses pieds et son côté percés, entouré de la Vierge et de Jean. Il vient sur les nuées du ciel dont les sinuosités encadrent le tympan. Six anges présentent les instruments de la Passion. Deux petits anges au sommet crèvent la nuée et soutiennent de leurs mains voilées la Croix du Seigneur. Cette dernière, comme à l'époque romane, se trouve ainsi juste au-dessus de la tête du Christ. Sous les premiers anges, surplombant la tête de Marie et de Jean, deux autres tiennent l'un la couronne, l'autre les clous. Ils sont de taille moyenne, alors que les deux derniers, à genoux, de chaque côté de Marie et de Jean, sont de grande taille ; ils portent l'un la lance et l'autre, détail unique dans l'iconographie médiévale, la colonne de la flagellation avec le fouet.

Durant trois siècles on rencontre ainsi les instruments de

45. Millet, *La Dalmatique*..., p. 28.

46. E. Bertaux, *L'Art en Italie*..., p. 261, n. 1 et 2 cité par Millet, *La Dalmatique*..., p. 13.

47. Les croix de bois remontent à la Reichenau. Cf. F. M. Baumgartner, *Die byzantinische Weltgerichtdarstellung*..., p. 11, n. 1.

la Passion présents sur la plupart des Jugements d'Occident. L'album nous les montre à Beaune (p. 59), chez Lochner (p. 63), et sur le Jugement d'Orcagna à Pise (p. 80). Cependant la tradition de la Croix seule, au centre, sous le trône du Christ, s'est maintenue à Bruges, chez Jean Provost (p. 69), sur le Giotto de Padoue et sur le Fra Angelico de Rome (p. 81).

Parmi les instruments de la Passion, la couronne d'épines mérite une mention particulière en raison de sa relation étroite avec la Croix. L'*Hortus Deliciarum* nous la montre à une place curieuse. A l'intersection de la haste et de la traverse de la croix, la couronne du Christ dessine un médaillon gracieux. Couronne de lauriers plutôt que couronne d'épines, elle évoque la croix d'or et la couronne que Constantin avait fait mettre, au dire du *Liber Pontificalis*[48], sur le tombeau de saint Pierre en la basilique du Mont Vatican, et la représentation qu'avait fait exécuter Paulin de Nole pour l'abside de sa basilique[49] : la main divine perçant la nue et tenant une couronne glorieuse au-dessus de la croix. Si la couronne est posée au centre de la Croix glorieuse de l'hétimasie de l'*Hortus deliciarum*, elle est absente du Paris Grec 74 au fol. 93. Par contre, on la retrouve à Torcello sur la croix qui domine le trône préparé et, peut-être, faut-il la voir aussi dans le médaillon central orné de perles de la croix triomphale du Jugement de Beaulieu. Ce médaillon rappelle si étrangement les couronnes des croix d'hétimasie qui ont été mentionnées, qu'il ne me paraît pas téméraire d'y reconnaître le second des attributs royaux du Christ Juge, la couronne qu'il reçoit avec son sceptre, la Croix[50].

Cette manière curieuse de représenter de champ une couronne centrée sur l'intersection des deux branches de la Croix nous amène à parler pour terminer avec ce thème, de l'étonnante façon dont plusieurs manuscrits arméniens, relativement tardifs, il est vrai, figurent le Vexillum du Christ Juge. Frédéric Macler qui a consacré plusieurs importantes publications aux miniatures arméniennes, donne diverses scènes de Jugement dernier qui se composent de deux tableaux présentés sous forme de dyptique. Sur une première peinture, la Croix, signe du Fils de l'Homme apparaît et les âmes sont soumises à la psychostasie. Dans la seconde, le Christ Juge trône sur les tétramorphes, encadré par la Déisis, au-dessus des élus et des damnés disposés en deux registres superposés. C'est la première des miniatures du dyptique qui retient ici notre attention. On la trouve dans le manuscrit syriaque 344 de Paris aux légendes arméniennes (Pl. III), dans le tétra-évangile de Khorotik fol. 19-20[51], dans la

48. *Liber Pontificalis*, ch. XXXVIII, 9 et s. et 21; P. L., CXXVII, c. 1517-1520.

49. PAULIN DE NOLE, Ep. XXXII, 14; P. L., LXI, c. 337.

50. La couronne d'épines au centre de la Croix se trouve sur un Jugement dernier aussi tardif que celui de J. Cousin au Louvre.

51. Ms. GABBAY, F. MACLER, *Documents d'Art arménien, De Arte Illustrandi*, collections diverses, Paris, 1924, pl. LII, fig. 112.

seconde peinture de la collection Sevadjan n° 4, fol. 16[52]. Et dans l'Evangile Morgan[53]. Toutes ces peintures qui figurent la première phase du Jugement, représentent une grande croix qui occupe presque toute la page, le registre inférieur étant seul réservé à la psychostasie. Cette croix stylisée et glorieuse est portée par quatre anges soufflant dans leurs trompettes. Chacun des anges occupe l'un des angles formés par l'intersection des deux branches de la Croix. Leurs deux ailes déployées composent une sorte de rayonnement quadruple entre les branches. Au centre de la Croix, à l'endroit où l'*Hortus* et Torcello nous montrent la couronne, un médaillon au milieu duquel apparaît le Christ Juge, les mains étendues sur la traverse horizontale de la Croix. Bien qu'appartenant à des manuscrits du XVIe-XVIIe siècles, ce type de figuration du signe du Fils de l'Homme devait être mentionné, car il s'apparente à la tradition de l'Ephrem syrien dont l'a judicieusement rapproché Gabriel Millet[54].

Au thème de l'hétimasie et de la Croix s'ajoute parfois à l'époque byzantine un motif auxiliaire qui devient très répandu dans les peintures de l'Athos et dans l'iconographie russe plus tardive, c'est le motif d'Adam et Eve. Il se trouve à Torcello, mais le P. Cocagnac a si étrangement dépecé la célèbre mosaïque qu'il a réussi à en faire disparaître les thèmes centraux : Christ Juge entouré de la Déisis, hétimasie encadrée par les anges et au pied de laquelle se prosternent nos premiers parents, les « protoplastes », comme les nomme la tradition orientale. Notre Auteur a même réussi le tour de force d'inverser aux pages 74-75 les deux fragments de la mosaïque qu'il nous montre; de la sorte on aperçoit à l'extrémité gauche le dos de Jean-Baptiste et sous lui un tronçon du fleuve de feu (que le P. Cocagnac appelle un « étroit conduit » (p. 72); on voit au centre, par contre, les monstres marins qui rejettent les humains qu'ils ont engloutis et les fauves de la terre (qui par l'artifice du découpage paraissent sortir d'un bain de mer). On a à droite les deux anges de gauche du Juge et de l'hétimasie! Aux pages 72 et suivantes, l'Auteur laisse entendre qu'il n'apprécie guère les « règles strictes » du « canon byzantin » qui président à l'ordonnance du Jugement. C'est pour cela sans doute qu'il a éprouvé le besoin de dérouter le lecteur par cet étonnant découpage. Il a taillé dans la mosaïque, mis en relief les thèmes secondaires de la résurrection de la chair qui intéressaient son étude, éliminé les figures centrales et recomposé l'étrange tableau que je viens de décrire : une galerie d'apôtres sur leur trône au registre supérieur, au-dessus duquel quatre anges sonnant de la trompette se font vis-à-vis deux à deux et, au plein centre, les

52. Macler, *ibid.*, pl. LXXIII, fig. 168.
53. F. Macler, *Miniatures arméniennes, Vie du Christ, Peintures ornementales*, Xe-XVIIe siècles, Paris, 1913, pl. XL, fig. 96.
54. *La Dalmatique...*, p. 21.

deux motifs des extrémités, les monstres marins et les fauves réunis en une étrange ménagerie[55].

Au centre de la mosaïque de Torcello, au pied du trône de l'hétimasie, on devrait donc voir dans l'album Adam et Eve prosternés; ce même Adam et cette même Eve qu'au registre supérieur sur la mosaïque de l'Anastasis, que l'artiste a placée entre la Crucifixion et le Jugement, on aperçoit au fond des Enfers, tendus vers le Christ qui vient les délivrer par la puissance de sa Croix. Car dans la mosaïque de Torcello il y a un rapport certain entre le mystère de la Croix dont ce grandiose ensemble nous montre les trois phases successives et la délivrance des Protoplastes : au sommet se dresse la Crucifixion, la Croix du Golgotha plantée sur le crâne de notre premier Père, au-dessous le Christ aux limbes tenant d'une main le sceptre de sa Croix victorieuse et de l'autre tirant Adam de l'abime; au-dessous encore, toujours dans le même axe central de la composition, Adam et Eve prosternés au pied de l'hétimasie que domine la Croix glorieuse, signe du retour du Fils de l'Homme en puissance et en gloire.

Ce thème d'Adam et de la Croix remonte à la plus ancienne théologie chrétienne. Déjà saint Irénée de Lyon, commentant la pensée de saint Paul aux chapitres v et vi de l'Epître aux Romains, avait mis en étroite relation Adam et Eve avec le Christ et Marie, opposant le bois de l'Eden à celui de la Croix[56]. Mais au IVe siècle Ephrem le Syrien dans son sermon sur la Charité et l'Aumône nous montre Adam, le premier homme, prosterné à genoux avec toute l'humanité en présence de la Seconde Venue du Seigneur[57] et l'*Hortus deliciarum* qui a bien vu l'étroite relation entre les Protoplastes et la venue de la Croix glorieuse qui les a rachetés, écrit au-dessus de la tête d'Adam prosterné : *Adam per crucem redemptus, crucem adorat*. Et pour que l'on sache bien que telle est l'étroite relation qui unit chacun de nos premiers parents au thème de l'hétimasie et de la Croix, il répète la même phrase au-dessus de la tête d'Eve : Eve rachetée par la Croix, adore la Croix.

55. Si le P. Cocagnac nous montre ainsi en plein centre du tableau les monstres marins, il cherche probablement par cet artifice à donner plus d'importance à la mer où les a représentés le mosaïste à l'extrémité gauche de son tableau. Il les soude au thème symétrique de l'extrémité droite : les fauves dans le sable du désert vomissent les corps qu'ils ont dévorés. La mer paraît en effet avoir particulièrement retenu l'attention du P. Cocagnac qui écrit à la page 72 : « Des monstres rendent les corps. Sur cette étroite bande de sable surchargée de population (la lagune de Torcello), les inhumations devaient être souvent remplacées par des immersions. Les monstres de l'Adriatique restituent ici leurs proies au son des trompettes angéliques. » Cette ingénieuse explication du thème des monstres marins par un problème d'urbanisme est, malheureusement pour l'auteur, bien fragile; le thème se trouve déjà, en effet, à peu près identique sur le Paris Grec 74 (fol. 51) et il illustre tout simplement le texte de l'Apocalypse, xx, 13.

56. Saint Irénée, *Adv. Haereses*, III, 22, 4; P. G., VII, c. 958 et s.; V, 19, 1-2; c. 1175 et s.

57. Ephraem Syrus, *ibid.*, Assemani, II, 253 D-F.

III. — La Déisis

Adam et Ève sont donc mis en relation par saint Irénée, dès le second siècle, avec le Nouvel Adam et la Nouvelle Ève, le Christ et Marie. Et, de fait, dans l'iconographie du Jugement, la Nouvelle Ève est presque toujours présente à la droite de son Fils, souverain Juge de l'univers : « La Reine est assise à ta droite, parée d'un vêtement d'or » (Ps. XLIV, 10). Marie vient à la droite de son Fils; c'est ainsi que la représentent presque tous les Jugements que nous montre le P. Cocagnac. Mais beaucoup d'entre eux, et parmi ceux-ci le Grec 74 de Paris qui sert de base à notre étude, nous montrent Jean-Baptiste en vis-à-vis avec la Vierge, à la gauche du Christ. La Mère de Dieu et le précurseur, les mains tournées vers le Christ Juge qu'ils encadrent, intercèdent auprès de lui pour l'humanité. On a là le célèbre thème de la Déisis que l'on fait remonter aux Apocryphes de la Vierge en honneur à Byzance depuis le VIIe siècle et par la suite chez les Russes[58]. Mais l'idée d'unir l'intercession de Marie et celle du Précurseur n'est pas spécifiquement byzantine : on la rencontre fréquemment dans la liturgie latine du moyen âge[59] qui unissait la mémoire de celle qui est bénie entre toutes les femmes au plus grand des enfants des hommes. A vrai dire Jean-Baptiste n'est pas toujours présent sur nos portails de Jugement à l'époque romane; ni même Marie d'ailleurs. L'artiste de Beaulieu n'a représenté que les apôtres autour du Christ se fondant sur l'exemple des vieilles mosaïques antérieures au moyen âge dont Rome nous a conservé plusieurs témoins[60]. Pierre le porte-clef y tient la place occupée habituellement par Marie. A Conques, on voit la Mère de Dieu intercéder à la droite du Juge, suivie du prince des apôtres. Mais à Autun dans le si beau tympan que le P. Cocagnac ne nous montre malheureusement jamais dans son entier, Marie et Jean-Baptiste sont là. Marie assise, reine couronnée, trônant à la droite de son Fils. Au-dessous d'elle un Jean-Baptiste immense, d'une disproportion voulue, dont la tête dépasse celle de saint Pierre : le plus grand des enfants des hommes. Il est tourné vers Jésus, intercesseur principal auprès du Juge, après sa sainte Mère. Mais

58. Sur les sources du thème de la Déisis, voir art. Deisus dans Brokgaus-Efron, *Enciklopedičeskij Slovarj*, t. X (=19), pp. 292-293; G. Millet, *La Dalmatique*..., p. 96, n. 5. Une des plus anciennes représentations de la Déisis se trouve dans le *Cosmas Indicopleuste* du Vatican 699, fol. 7[v], qui remonte au VIIe siècle. Sur la miniature on voit Marie en Orante à gauche, tournée vers le Christ, puis le Christ avec un livre, à sa gauche à droite sur l'image, Jean-Baptiste tourné aussi vers lui, suivi de Zacharie et d'Elisabeth. Cf. D.A.C.L., t. VIII, art. *Kosmas*, c. 843, fig. 6533.

59. Par exemple dans l'oraison d'offertoire de la messe romaine *Suscipe sancta Trinitas*, ou dans le *Confiteor* romain.

60. Voir par exemple les mosaïques célèbres de Sainte-Pudentienne et de Saints-Côme-et-Damien.

rapidement à l'époque gothique apparaît une certaine hésitation. Les deux Jean, le Baptiste et l'apôtre, entrent en concurrence dans le thème de la Déisis. L'Evangéliste avait quelques droits à figurer à la gauche du Juge, vis-à-vis de Marie. N'était-ce pas lui qui était là, seul au pied de la Croix pour partager la douleur de la Mère du Sauveur et l'accueillir chez lui quand Jésus mourant la lui eut confiée ? N'était-ce pas lui aussi, le visionnaire de Patmos qui reçut les secrets de la fin des temps ? Toutefois si l'iconographie occidentale aima à introduire le disciple bien-aimé en face de Marie, Jean-Baptiste n'en fut pas pour autant totalement évincé.

On ne peut pas dire à quelle époque exactement remonte chacun des motifs de la grande mosaïque de Saint-Jean de Latran. Les thèmes essentiels : la Croix glorieuse, le ciel ouvert avec l'image du Christ, se rattachent très probablement à l'époque constantinienne; mais la mosaïque fut restaurée et presque entièrement refaite au XIIIe siècle. Peut-être est-ce à cette époque seulement qu'il faut faire remonter la belle Deisis qu'on peut y admirer, où le Précurseur en pied fait face à la Mère de Dieu. Toujours est-il que la sculpture gothique en France à la date même de la restauration de la vénérable église de Rome, nous montre encore fréquemment le Prodrome sur les Jugements. A Amiens on voit l'évangéliste imberbe prosterné à genoux avec la Vierge aux pieds du Christ, mais Reims (Pl. IV), par contre, a retenu l'image du Baptiste intercédant les mains tendues et écartées, comme dans l'iconographie byzantine. Sa barbe et sa chevelure abondantes, son vêtement de poils de chameau le font tout de suite reconnaître. De même plus tard dans le polyptique de Beaune, où cependant il a échangé son cilice pour un vêtement somptueux. Chez Lochner, de même, Jean-Baptiste s'est maintenu. Mais souvent dans les Jugements plus tardifs Marie reste seule. Chez Orcagna, on a déjà dit qu'elle trône sur l'arc-en-ciel dans une gloire toute semblable à celle de son Fils. Dans le terrible Jugement de Michel-Ange, elle est encore là, pressée contre son Fils, pudiquement vêtue au milieu de cette débauche de chairs nues, les deux mains levées, prête à intercéder.

A Torcello, bien sûr, si le P. Cocagnac ne l'avait pas supprimé, nous aurions vu le Précurseur, les mains tendues vers le Juge, comme dans le Paris Grec 74[61]. Le thème de la Déisis, de l'intercession de Marie et du Baptiste, est tellement répandu à partir du XIe siècle dans l'iconographie byzantine que le seul groupe de ces trois personnages : la Mère de Dieu et le Pro-

61. G. Clausse, *Basiliques et Mosaïques chrétiennes*, Italie, Sicile, t. II, coll. « Les Monuments du christianisme au moyen-âge », Paris, 1893, a pris le Jean-Baptiste de la Déisis de Torcello pour saint Joseph (pp. 149-150). Al. Gayet a reproduit sans sourciller cette identification dans *L'Art byzantin d'après les monuments de l'Italie, de l'Istrie et de la Dalmatie*, relevés et dessinés par Charles Errard, t. IV : Torcello et la Dalmatie, Paris, s. d., p. 15.

drome intercédant auprès du Christ souverain, suffit à figurer le thème du Jugement dernier. Au centre de l'iconostase des églises d'Orient, surtout en Russie, la Déisis est bien souvent présente: c'est vers elle que convergent dès lors tous les autres thèmes que le fidèle a sous les yeux en assistant à la liturgie. Les saints intercesseurs et les anges, les prophètes et les apôtres ne sont là que pour former la cour du Juge et le prier pour les humains à la suite de la Mère de Dieu qui l'a mis au monde et du Précurseur qui a préparé sa voie et l'a montré aux hommes : *Voici l'Agneau de Dieu*. Dans sa célèbre Crucifixion, Grünewald s'est même laissé influencer de façon étrange par le thème de la Déisis. Il a mis à gauche de son tableau, à droite de Jésus crucifié, sa Mère et en face, non point l'Evangéliste, mais le Baptiste montrant du doigt l'Agneau de Dieu immolé. Pour faire voir dans la scène du Calvaire l'accomplissement de la mission prophétique du plus grand des enfants des hommes, il n'a pas hésité à commettre cet étrange anachronisme. Ici malgré le réalisme du peintre, la figure prophétique du Baptiste s'est imposée à lui, à l'encontre de la vérité historique.

IV. — Les autres thèmes

Beaucoup de thèmes secondaires devraient encore être traités pour donner une idée un peu complète de la richesse de l'iconographie du Jugement dernier, tant en Orient qu'en Occident. G. Millet a passé en revue ceux qui concernaient directement la décoration de la face antérieure de la Dalmatique du Vatican; en plus de ceux qui viennent d'être rappelés, il a magnifiquement expliqué et rattaché à leurs sources scripturaires, patristiques et liturgiques les motifs de l'Emmanuel, de l'Agneau immolé, de la Mère de Dieu, des divers chœurs des saints, de l'eucharistie en rapport avec le Jugement dernier. Son travail mériterait d'être repris et complété par d'autres thèmes dont il n'a parlé qu'en passant, comme celui du sein d'Abraham, du bon Larron, ou qu'il a omis, car ils n'intervenaient pas dans son sujet, comme la porte du Paradis, Pierre le « Claviger aetherus » ou Enoch et Elie.

L'iconographie du sein d'Abraham est trop connue pour qu'il soit nécessaire de rappeler son importance dans les représentations du Jugement dernier. Abraham est présent à l'extrême gauche des deux miniatures du Jugement (fol. 51 et 93) du Grec 74 que contient l'album. On le retrouve un peu partout sur les tympans d'Occident depuis Conques (p. 31). A l'époque gothique Bourges (p. 52) ou Reims[62] en donnent de très bons spécimens. Toutefois c'est un thème qui disparait vite malheu-

62. Cf. pl. IV.

reusement avec l'approche de la Renaissance. Et c'est d'autant plus dommage qu'il est fondé dans l'Ecriture (Luc, XVI, 22 et ss.) et dans l'ancienne tradition eschatologique de la liturgie chrétienne. C'est le sein d'Abraham, lieu du Paradis, que demande la vieille liturgie romaine pour l'âme qui vient de quitter le monde : « Venez, saints de Dieu; accourez, anges du Seigneur, pour recevoir son âme et la présenter à la vue du Très-Haut. Que le Christ te reçoive, lui qui t'a appelé et que les anges te conduisent dans le sein d'Abraham »; et l'oraison de la *commendatio animae* se fait l'écho de cette tradition. Elle demande pour celui qui vient de quitter cette terre, « qu'il soit reçu dans le sein des patriarches ». Et de fait, ce sont Abraham, Isaac et Jacob qui figurent tous trois sur plus d'une représentation du Jugement. En Russie on les voit sur la célèbre icone de la collection Stroganov de Moscou (XVIe-XVIIe siècles) et on se souviendra que plus d'une liturgie orientale mentionne le sein des trois grands patriarches comme le lieu de repos des âmes des défunts : « Daigne, Seigneur, donner le repos à leurs âmes, à eux tous dans le sein des bienheureux Abraham, Isaac et Jacob; introduis-les dans le lieu verdoyant, auprès des eaux du repos, dans le paradis de délices, dans le lieu d'où fuient la douleur, la tristesse et les gémissements, dans la lumière de tes saints[64]. »

L'iconographie du bon Larron, moins connue en Occident, a eu cependant la vie plus dure que celle du sein d'Abraham puisqu'on la retrouve jusque sur le Jugement dernier de la Sixtine (p. 99 de l'album). La légende du bon Larron qui précéda le Christ au Paradis touchait le cœur des chrétiens. Le premier à avoir eu l'accès du ciel parmi les élus qu'avait racheté le Christ, était un brigand. Saint Luc qui aime à noter dans son Evangile les traits touchants, n'a pas omis de rapporter l'admirable acte de foi de ce bandit mis à mort au côté de Jésus. Dans l'office du vendredi saint, à Byzance, l'épisode du bon Larron tient une place importante et les chrétiens, pécheurs comme lui, répètent à sa suite : Souviens-toi de moi, Seigneur, quand tu seras dans ton Royaume. C'est une note d'espérance en la miséricorde divine à laquelle s'accroche la piété confiante des fidèles. Après une vie criminelle, le Larron a vu s'ouvrir devant lui l'accès du Paradis à cause de l'acte de foi qu'il fit à l'heure de sa mort. Sa présence sur les Jugements derniers byzantins n'est donc pas purement anecdotique; elle est le témoignage de la confiance indéfectible de la piété chrétienne dans l'acte de foi qui sauve et dans l'infinie miséricorde du Christ. On aimait à le représenter comme l'un des rares humains déjà admis au Para-

63. Sur l'antiquité de la *commendatio animae*, voyez A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude des liturgies anciennes*. 3e éd. par Dom B. Botte, Chevetogne, 1953, p. 81.

64. *Liturgie alexandrine de Saint-Basile*; Renaudot, *Liturgiarum Or. Coll.*, éd. 1716, t. I, pp. 18-19, et textes parallèles.

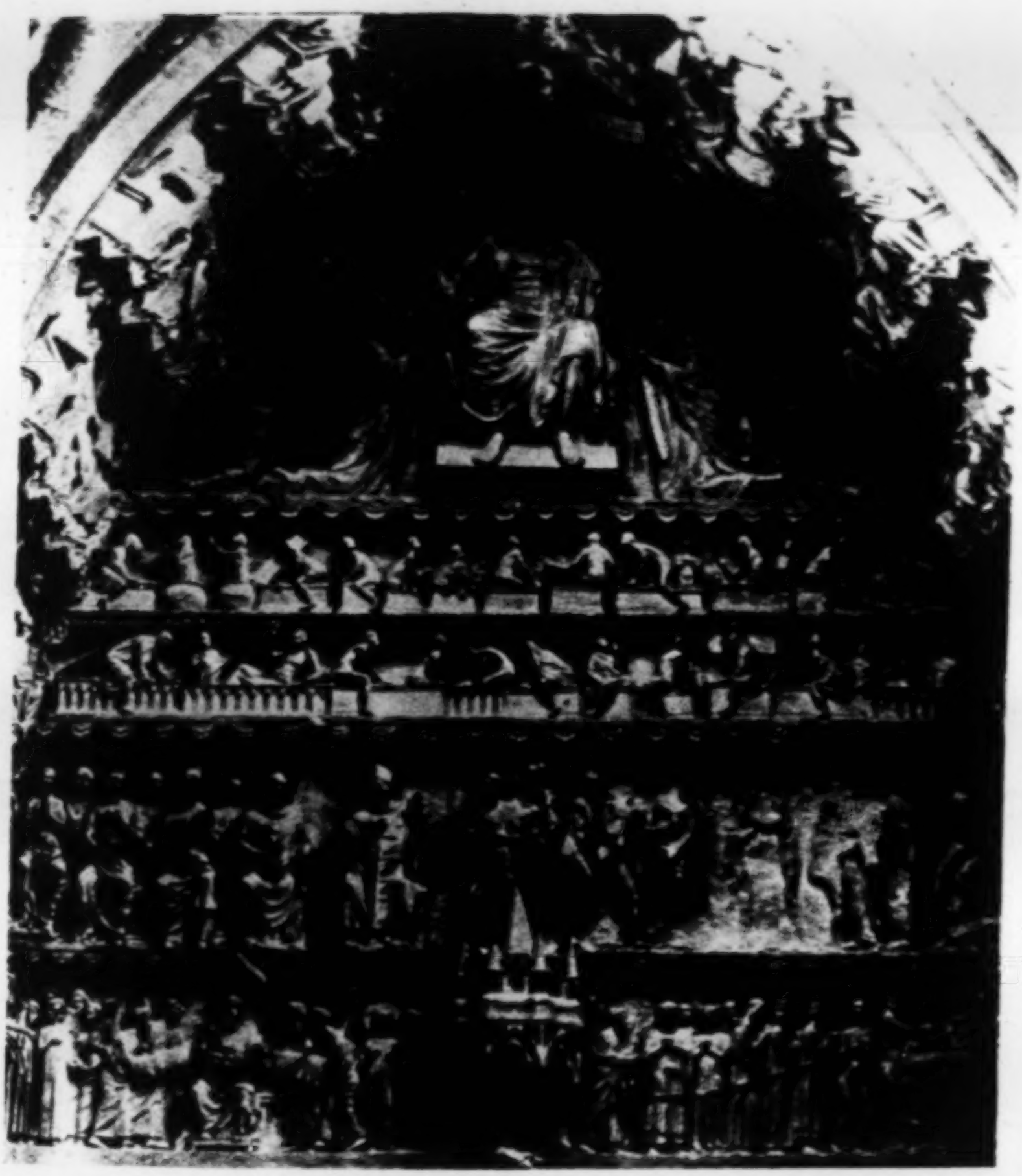
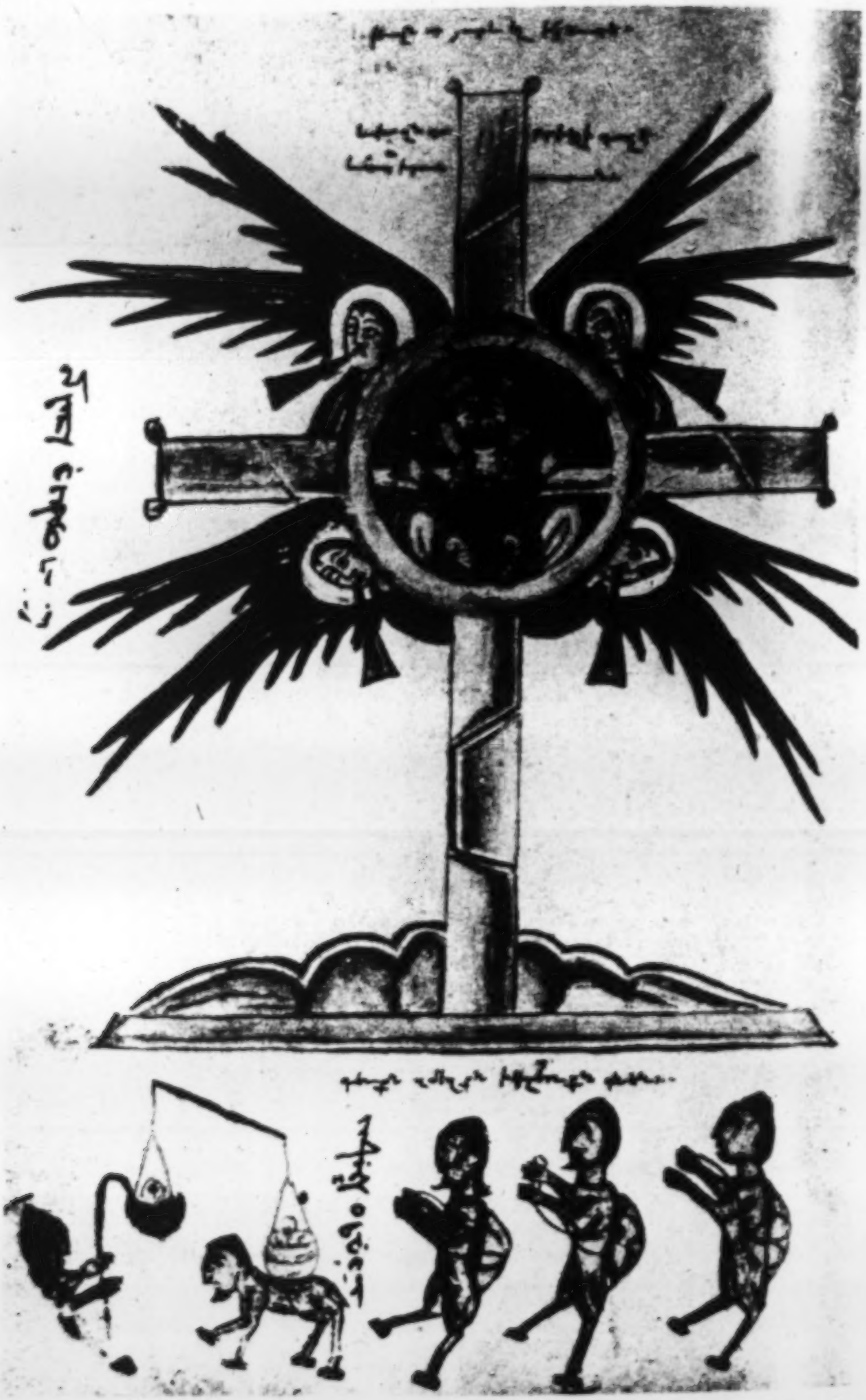


Photo Jean Roubier

CATHÉDRALE DE REIMS. — PORTAIL NORD
Jugement dernier (1240)



Paris, Bibl. nat. Syriaque 344, f°-7v° (XV°-XVI° s.)

LA CROIX ET LA BALANCE

dis[65] et dans les icones russes sa légende se trouve bien souvent racontée tout autour du thème central de l'Anastasis. Comme celle d'Enoch et d'Elie, les deux vivants qui n'avaient pas connu la mort, elle se rattachait à l'Evangile de Nicodème et fut transmise plus tard par la Légende dorée[66]; elle fait donc partie du patrimoine occidental autant que de la tradition byzantine.

Enoch et Elie sont plus rares. La *commendatio animae* les évoquait cependant pour ouvrir au défunt l'accès du Paradis : « Libère l'âme de ton serviteur, Seigneur, comme tu as libéré Enoch et Elie de la mort commune de ce siècle[67]. » On les voit représentés, malgré leur mutilation, au registre supérieur du tympan d'Autun où ils font pendants à la Vierge Reine.

Autun nous montre aussi un autre thème connexe, celui de la porte du Paradis qu'ouvre saint Pierre avec une clef formidable. La porte du Paradis, gardée par un chérubin flamboyant depuis la chute d'Adam, a été rouverte par le Christ. Elle est représentée sur le manuscrit grec 74 sur les trois miniatures données par l'album sous la forme d'un rectangle couvert des quatre ailes d'un chérubin. De même à Torcello. A Conques la porte du Paradis qui donne accès au sein d'Abraham fait vis-à-vis à celle de l'enfer, où passe la tête du dragon qui dévore les damnés. Avec l'évolution de la peinture gothique, la porte du Paradis devient chez les Primitifs un gracieux petit édifice, comme cher Roger de la Pasture à Beaune, ou comme chez Jean Provost à Bruges (p. 69 de l'album).

Il y aurait lieu d'étudier, enfin, dans la tradition latine les classes ou catégories d'élus, comme l'a fait G. Millet pour l'art de Byzance. Cela montrerait sans doute que la hiérarchie des saints se fondait à Byzance comme chez les latins sur les chœurs des saints traditionnels dans la piété chrétienne depuis saint Ephrem, et non point, comme l'a cru E. M. Baumgärtner, sur l'ordre hiérarchique de la cour de Constantinople et sur la Prokypsis impériale[68]. A ce titre spécialement Giotto, Orcagna, Fra Angelico mériteraient une étude particulière.

Les quelques notes qui précèdent auront laissé entrevoir au lecteur la complexité et la richesse du thème du Jugement dans

65. Voyez Torcello, Dalmatique du Vatican (reproduction dans Ch. Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, 2e éd., Paris, 1910, p. 800) et le Tryptique du Vatican (Millet, *La Dalmatique...*, p. 81, fig. 4).

66. *La Légende dorée de Jacques de Voragine*, éd. T. de Wizewa, pp. 205 et s.

67. Cf. *supra*, n. 60. La présence d'Énoch et d'Élie au paradis est un thème très ancien dans la littérature patristique. On le rencontre déjà chez saint Irénée, *Adv. Haereses*, V, 5, 1; P. G., VII, c. 1134.

68. E. M. Baumgärtner, *Die Byzantinische Weltgerichtdarstellung*, pp. 16-18 et *passim*.

l'art. L'analyse sommaire des motifs iconographiques se rapportant au Christ-Juge, à l'hétimasie et à la Croix, ou à la Déisis, aura fait sentir qu'on était en présence d'éléments très anciens remontant pour l'essentiel aux origines chrétiennes. Eléments anciens interprétés diversement dans leurs détails, par l'Orient et par l'Occident, par la Syrie et par l'Egypte ou par Byzance, l'art roman espagnol ou le gothique français, mais en même temps patrimoine commun à tout l'univers chrétien, et non fantaisie d'une folklore local ou de l'imagination sans frein d'un art individuel.

Le jugement dernier est l'un des tout grands thèmes de l'iconographie chrétienne, l'un de ceux où la foi des artistes s'exprime avec le plus de constance et de force. Malgré la diversité des époques, des pays ou des écoles, la pensée des artistes reste la même : exprimer la croyance de l'Eglise dans le retour glorieux de son Seigneur, comme il l'a lui-même annoncé.

L'art du Jugement dernier se traduit donc avant tout dans les cadres de pensée de la tradition chrétienne. Ce sont ces données de la tradition de l'Eglise que le fidèle apprend à déchiffrer dans les motifs qui composent les Jugements de Torcello, de Reims ou de Giotto. Il ne s'agit pas pour cela de rigidité stricte qui entrave le génie créateur de l'artiste, mais de règles traditionnelles qui permettent à celui qui contemple l'œuvre d'art de l'interpréter. Quoi de commun entre le tempérament artistique du moine de Stoudion qui a peint le Paris Grec 74, et ceux du sculpteur d'Autun et de Roger de la Pasture ? Dans chacune de ces œuvres s'exprime la vision intérieure d'époques et de mondes divers qui n'ont rien de commun, ou presque, quant à la technique ou quant à l'inspiration plastique. Et cependant quelle unité profonde dans l'expression d'une même et unique tradition. Combien à travers ces trois œuvres on touche la foi une de l'Eglise dans les réalités essentielles des mystères! Le thème du Jugement dernier est même particulièrement apte à faire saisir cette unité catholique dont témoigne la tradition iconographique d'Orient et d'Occident. Ce n'est pas un thème d'histoire, mais un thème de foi pure fondé sur les paroles du Christ. Les données de l'Ecriture, liées en faisceau par la tradition de l'Eglise, alimentent seules l'imagination de l'artiste. Il est d'autant plus remarquable de constater avec quelle fidélité aux indications de la Révélation, les artistes se sont appliqués à figurer ce mystère de la fin des temps. Après avoir été l'un des points de départ essentiels de l'iconographie chrétienne, l'accomplissement eschatologique des promesses du Seigneur n'a cessé jusqu'à la fin du moyen âge, tant en pays latin qu'à Byzance ou en Syrie, d'être le point de convergence de la spiritualité des artistes chrétiens. L'unanimité et la continuité à travers les siècles de la tradition catholique des Eglises d'Orient et d'Occident, est ici particulièrement impressionnante. L'humanisme de la Renaissance, le Protestantisme et la Contre-Réforme

survenant après la déchirure définitive entre l'Eglise grecque et Rome, parvinrent seuls à ruiner cette unité d'expression de la foi chrétienne. Mais pour sentir cela, encore faut-il connaître cette tradition que veut traduire le ciseau ou le pinceau de l'artiste. Sans quoi on s'arrête à l'extérieur, à l'enveloppe de forme et de couleurs qui n'est que le contenant du message et qui si parfait soit-il n'en exprime pas la substance. Cette substance n'est livrée qu'à celui qui connaît l'enracinement des thèmes iconographiques dans la pensée de l'Eglise, dans sa théologie, dans sa liturgie et, en dernier ressort, dans l'Ecriture.

C'est en lisant Théodore Studite et au delà de lui en remontant à Chrysostome et à Ephrem, que l'on peut comprendre les Jugements qui enluminent le Paris Grec 74, parce qu'ils traduisent par la couleur les données des sources spirituelles où les moines de Stoudion alimentaient leur vie intérieure. Tradition patristique et théologique, mais liturgie aussi. Qu'il s'agisse de l'office du Jugement dernier au dimanche de l'Apocréo, des anamnèses de la messe syrienne ou de la *commendatio animae* romaine, l'origine des thèmes est identique, elle remonte à l'Ecriture, elle l'explique, en interprète les images, en fait vivre au chrétien les idées maîtresses. C'est à la Parole de Dieu, lue et commentée, priée et vécue par la communauté chrétienne depuis les premiers siècles que s'abouche l'inspiration des artistes. Parce que moines et artistes avaient sans cesse présents à l'esprit les textes essentiels de Matthieu, de l'Apocalypse et des Psaumes, parce que leur réflexion s'y appliquait, parce que leur imagination y trouvait son lieu d'élection, ils parvenaient à en exprimer le contenu avec une richesse et une profondeur étonnantes. La disposition d'âme du sculpteur médiéval, du peintre de Byzance ou de Baouit est identique à celle qui animait la prière de la communauté chrétienne primitive. Pour eux comme pour Matthieu ou Paul, le retour glorieux du Seigneur marquerait le triomphe non d'un humanisme charnel, même sublimisé, mais le triomphe de la foi; il comblerait l'attente et l'espérance de ceux qui ont compté le monde pour rien à cause du Seigneur Jésus; il ferait éclater aux yeux de tous la charité miséricordieuse du Seigneur qui a pardonné au larron pénitent et préparé pour chacun de ses élus une demeure dans le royaume du Père; jour redoutable certes, où le Seigneur Dieu tirera vengeance de ses ennemis, mais jour d'humble confiance en la miséricorde du Christ bon et compatissant. La présence des apôtres siégeant sur des trônes auprès du Maître, de la Mère de Dieu et du Précurseur, est là pour rassurer l'humanité prosternée devant la Croix glorieuse à la suite d'Adam et Eve rachetés par le bois de cette même Croix.

Tel est le thème du Jugement. Il ressortit éminemment à l'art sacré, parce qu'il est enraciné dans les couches les plus profondes de la foi chrétienne. Il a été pendant quinze siècles et plus l'un des thèmes essentiels de l'iconographie religieuse,

pour ne pas dire le plus important de tous. Cette place il doit la conserver dans l'art chrétien d'aujourd'hui. Les données de la tradition des époques antérieures, les prières de la liturgie qui expriment la foi de nos pères et surtout les textes de l'Ecriture qui les fondent, sont toujours nôtres; ils valent pour nous aujourd'hui au même titre que pour les dix-neuf siècles qui précèdent. Comment dès lors les motifs iconographiques qui les ont exprimés pourraient-ils nous paraître surannés et d'une rigidité désuète ?

L'art sacré a le droit et le devoir de rechercher des formes d'expression nouvelles. On a vu à quelle pauvreté, à quel dessèchement, à quelle insipidité menaient les tentatives de copies serviles des revivals du siècle dernier. Mais les formes d'expressions nouvelles de l'art sacré contemporain n'auront de valeur religieuse que si elles traduisent un contenu qui, lui, est bien défini et immuable dans son fond, intangible. Le fidèle d'aujourd'hui, mis en contact avec l'art religieux contemporain doit pouvoir y retrouver les thèmes iconographiques permanents que la tradition chrétienne transmet à travers les siècles. Sont-ce là des entraves intolérables au génie de l'artiste ? N'est-ce pas plutôt, au même titre que la syntaxe de la phrase, le mètre du vers, les lois de l'harmonie musicale, la base ferme sur laquelle l'artiste prend son élan ? Et quand il s'agit d'art chrétien, il ne peut être question pour l'artiste de réinventer le donné qu'il lui faut exprimer. Sans quoi à quelle débilité de contenu religieux, ou à quelle extravagance ne va-t-on pas ? Malgré la perfection de forme qu'y mettra le génie, si la substance traditionnelle de la foi chrétienne est absente, aucune éducation (quelque nécessaire qu'elle soit) ne pourra permettre au fidèle d'y déchiffrer et d'y goûter ce qui ne s'y trouve pas : l'expression plastique de sa croyance.

D'aucuns s'étonneront peut-être des considérations auxquelles nous amènent l'album du P. Cocagnac. En commentant les photos du Jugement dernier qu'il présente, peut-être voulait-il, sans plus, nous faire passer une heure agréable en compagnie de quelques chefs-d'œuvre de sculpture ? Restreindre ainsi la portée de l'entreprise du P. Cocagnac serait probablement faire injure à son dessein. Trop de photos, trop de pages sont là pour témoigner de quel œil amoureux il contemple les œuvres dont il nous parle. A la tête de la revue l'*Art Sacré*, il occupe d'autre part, une place trop en vue pour que ses jugements et ses options personnels ne fassent pas autorité auprès du public religieux et cultivé. L'influence de l'*Art Sacré* déborde le monde catholique et nos frères des autres confessions chrétiennes suivent d'un regard attentif ce qui se fait chez nous dans le domaine de l'art d'église. Dès lors on était en droit d'attendre d'un album consacré à l'expression de l'un des thèmes essentiels de notre foi, au cours des siècles passés, une information sérieuse sur ses origines iconographiques, littéraires et bibliques, information indis-

pensable pour en donner une interprétation correcte. Si l'art chrétien des siècles passés a le droit de retenir notre attention, c'est parce qu'il s'est abreuvé directement aux sources de la foi et qu'il a exprimé le contenu du message chrétien avec une perfection inégalée.

Dom EMMANUEL LANNE, o. s. b.
Moine de Chevetogne

LÉGENDES DES ILLUSTRATIONS

Planche I :

MOSAÏQUE DU JUGEMENT DERNIER (1190) CATHÉDRALE DE TORCELLO

Au registre supérieur, la *Crucifixion* : la Croix plantée sur le crâne d'Adam.

Au dessous, l'*Anastasis* : le Christ ayant brisé les portes de la mort et vaincu le diable par sa Croix, arrache Adam au fond des enfers.

Enfin, le *Jugement dernier* disposé sur quatre registres :

1. Le *Christ en gloire* et la *Déisis* entourés des apôtres sur douze trônes;

2. L'*hétimasie* et la convocation de toute chair pour le Jugement : Adam et Eve prosternés devant le *Signe du Fils de l'Homme*;

3. La *pesée des âmes* : élus et damnés;

4. *Le paradis* (remarquer : saint Pierre devant la porte gardée par un séraphin, le Bon Larron portant la croix, la Sainte Vierge, le Sein d'Abraham) *et l'enfer*, encadrant Marie en orante au tympan (intérieur) du portail.

Planche II :

JUGEMENT DERNIER D'ANGERS, panneau attribué à SEGNA (v. 1298)
(Collections du Musée de l'Évêché, Angers)

Le Christ porté par les anges trône sur l'*arc-en-ciel*. La *Croix*, Signe du Jugement domine le *Trône préparé*; élus à gauche et damnés à droite sortant du tombeau pour le Jugement. Le costume du Christ, la croix, les vides de la composition et l'ensemble du thème sont marqués par Byzance, mais les anges et les élus sont latins.

Planche III :

JUGEMENT ARMÉNIEN DU SYRIAQUE 344, f° 7 v°, XVe-XVIe siècles (Bibl. Nat., Paris)

Les légendes horizontales sont arméniennes. La *Croix glorieuse*, Signe du Fils de l'homme, porte en médaillon l'image du Christ aux mains étendues. Les quatre anges sonnent de leurs trompettes. Au dessous la *psychostasie* : « le diable porte le péché sur son dos ».

Planche IV :

CATHÉDRALE DE REIMS, JUGEMENT DERNIER (portail nord, 1240)

Au sommet du tympan, le *Christ Juge* montre ses plaies; agenouillés devant lui pour intercéder : *Marie et Jean Baptiste;* les anges qui portent les instruments de la Passion.

Au-dessous la *résurrection;* puis l'ange de la *psychostasie* sépare les élus des damnés.

Enfin le paradis et l'enfer : les anges aux mains voilées portent les élus dans le *sein d'Abraham*, les damnés enchaînés vont au feu éternel.

DOCUMENTS

ANGLICANISME ET ORTHODOXIE

(*Suite; cf.* Istina, *1956, n° 1, pp. 83-98*)

IX

Rapport de la Commission mixte [4] nommée par le Patriarche œcuménique et l'Archevêque de Cantorbéry en consultation sur les points d'accord et de différence entre les Églises anglicane et Orthodoxes d'Orient.

(octobre 1931)

1. *La révélation chrétienne*

Nous acceptons la révélation divine faite une fois pour toutes dans Notre-Seigneur Jésus-Christ; et nous la recevons telle qu'elle a été révélée dans les Saintes Écritures, fait connaître et transmise depuis les apôtres dans la tradition de l'Église à travers les âges par l'opération du Saint-Esprit.

2. *Écriture et Tradition*

Nous convenons que nous recevons la divine révélation en Notre-Seigneur Jésus-Christ par (le moyen de) l'Écriture et de la Tradition. Par

4. Les membres de cette commission étaient, *du côté orthodoxe* : le métropolite de Thyatire (représentant les patriarcats de Constantinople et de Jérusalem), le grand-archimandrite Michel Constantinidès (Alexandrie), le métropolite de Tyr et Sidon (Antioche), l'évêque de Novy-Sad (Yougoslavie), le métropolite de Bukovine (Roumanie), le métropolite de Paphos (Chypre), le métropolite de Trikkès et Stagon (Grèce), le professeur Nicolas Arseniev (russe, représentant ici l'Église de Pologne); *du côté anglican* : l'évêque de l'Indiana du Nord (Campbell Gray), l'évêque de Gibraltar (F. C. N. Hicks), l'évêque de Fulham (B. S. Barty), les Drs H. L. Goudge, L. W. Grensted, J. A. Douglas, le Rev. Philip Usher (*secrétaire*).

Écriture nous entendons le Canon de l'Écriture tel qu'il est défini par saint Athanase et qu'il a été reçu par l'Église catholique tout entière. En ce qui concerne les autres livres appelés parfois deutérocanoniques, parfois ἀναγινωσκόμενα, nous acceptons aussi l'enseignement de saint Athanase : « Pour être plus exact, j'ajoute aussi ceci [...] qu'à côté de ces livres il y en a d'autres qui ne sont pas compris dans le Canon, mais désignés par les Pères pour être lus par ceux qui viennent de se joindre à nous et désirent être instruits dans la parole de piété [...] Les premiers livres [...] étant inclus dans le Canon, les derniers étant seulement lus. » Et l'enseignement de saint Jérôme : « Que l'Église peut les lire pour l'édification du peuple, non pour confirmer l'autorité des dogmes de l'Église. »

En outre, les représentants de l'Église anglicane diraient : « La Sainte Écriture contient tout ce qui est nécessaire pour le salut; de sorte que tout ce qui ne s'y lit pas, ou qui ne peut pas se prouver par elle, ne doit être exigé d'aucun homme d'être cru comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut. » Comme le dit saint Athanase : « Les Écritures sacrées et inspirées sont suffisantes pour exposer la vérité. » Et ailleurs : « Ce sont là les sources du salut; qui a soif peut être satisfait par les oracles qu'elles renferment. Dans ces livres seuls est proclamée la doctrine de la piété. Que l'homme n'y ajoute ou n'en retranche rien. » Et comme dit saint Augustin : « Dans tout ce qui a été clairement déposé dans l'Écriture se trouve tout ce qui englobe la foi et la morale — à savoir, l'espérance et la charité. »

Les représentants de l'Église Orthodoxe d'Orient diraient : « Nous croyons que la Sainte Écriture est complétée, expliquée et interprétée par la Sainte Tradition. » Comme dit saint Basile :

> Parmi les dogmes et enseignements tenus dans l'Église, les uns sont tirés de la doctrine écrite, les autres, nous les avons reçus par le moyen de la tradition apostolique, tels qu'ils nous ont été transmis secrètement, et ces deux catégories sont d'une égale valeur pour la piété. Personne ne le contestera, personne, en tout cas, qui a la moindre expérience des institutions de l'Église. Car si nous essayions de rejeter les coutumes non écrites pour le motif qu'elles ne sont pas, de ce fait, de grande importance, nous porterions, à notre insu, une blessure mortelle à l'Évangile, ou plutôt nous ferions de notre prédication un nom et rien de plus. Par exemple (pour mentionner d'abord ce qui est le plus commun), qui nous a enseigné, par écrit, à signer du signe de la Croix ceux qui espèrent dans le nom de Jésus-Christ? Quel saint nous a légué, par écrit, les mots de l'invocation prononcés lorsque l'on montre le pain eucharistique et la coupe de bénédiction? Car nous ne nous contentons pas de ce que l'apôtre ou l'évangéliste mentionne, mais nous ajoutons une préface et un épilogue que nous avons reçus d'une tradition non écrite et que nous considérons comme de grande importance dans la célébration du mystère.

Ayant fait les déclarations ci-dessus, nous sommes d'accord sur ce qui suit :

Tout ce qui est nécessaire au salut peut être fondé sur la Sainte Écriture complétée, expliquée, interprétée et entendue dans la Sainte Tradition, sous la conduite de l'Esprit-Saint résidant dans l'Église.

Nous convenons que par Sainte Tradition nous entendons les vérités qui nous sont venues de Notre-Seigneur et des apôtres par les Pères et

qui ont été unanimement et constamment confessées dans l'Église indivise et sont enseignées par l'Église, sous la conduite du Saint-Esprit.

Nous convenons que rien de ce qui est contenu dans la Tradition n'est contraire aux Écritures. Bien que toutes deux puissent être logiquement définies et distinguées, cependant, elles ne peuvent être séparées l'une de l'autre ni de l'Église.

3. *Le Symbole de foi de l'Église*

Nous sommes d'accord pour accepter comme symbole de foi de l'Église catholique celui qui est quelquefois appelé *Symbole de Nicée*, quelquefois *Symbole de Nicée-Constantinople*, qui a été promulgué par le concile de Chalcédoine et a été accepté par toute l'Église catholique. Nous acceptons la déclaration suivante du concile de Chalcédoine concernant le symbole : « Ces choses ayant été définies par nous avec toute la diligence et le soin possibles, le Saint et Œcuménique Synode a décrété qu'il est illicite, pour une Église, de proposer tout autre symbole comme l'enseignement de l'Église catholique, ou d'ajouter ou de retrancher du symbole. Cependant, il n'est pas illicite pour les multiples Églises d'utiliser comme symbole baptismal quelque autre symbole en accord avec la Tradition de l'Église, comme dans l'Église occidentale celui qu'on appelle le *Symbole des Apôtres*. Il n'est pas non plus illicite pour une Église d'utiliser tel ou tel autre document du même genre dans les fonctions liturgiques (*Services of the Church*) ou pour l'instruction des fidèles, pourvu qu'il soit en accord avec l'Écriture et la Tradition.

4. *La doctrine sur le Saint-Esprit*

Sur la différence qui a régné entre l'Orient et l'Occident en ce qui concerne la doctrine sur le Saint-Esprit, nous rappelons les propositions adoptées par la conférence tenue à Bonn en l'année 1875. Tandis que nous rejetons toute proposition ou forme d'expression impliquant l'existence de deux principes ou ἀρχαί ou αἰτίαι dans la Sainte Trinité, nous considérons comme acceptable l'enseignement de saint Jean Damascène et des premiers Pères grecs que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.

5. *Variété de coutumes et d'usages dans l'Église*

En ce qui concerne les coutumes ou usages ecclésiastiques (ἔθη καὶ νόμιμα), nous en distinguons deux sortes : ceux qui, selon saint Photius, sont fondés sur l'autorité d'un décret général ou catholique, et sont alors obligatoires pour toute l'Église; et ceux qui n'ont qu'un caractère local, que chaque Église locale est donc libre d'accepter ou non. Nous convenons avec saint Augustin que tout vrai chrétien doit accepter les coutumes et usages de l'Église à laquelle il appartient.

6. *Les sacrements*

Les représentants de l'*Église Orthodoxe* disent :

« Nous acceptons la prééminence sur les autres de deux des sept

sacrements, savoir : le baptême et l'eucharistie, — le premier comme nous introduisant dans l'Église, le second comme nous unissant au Christ. Mais nous ne pensons pas que les cinq autres sont d'importance secondaire comme sacrements, ni qu'ils ne sont pas nécessaires à la vie spirituelle du chrétien et, en conséquence, à son salut. Ceux-ci aussi, comme les deux autres, sont de saints Services de fondation divine, dans lesquels, par un signe visible extérieur, la grâce invisible du Christ est communiquée. »

Les représentants de l'*Église anglicane* disent :

« Le nombre des sacrements n'a jamais été fixé de façon faisant autorité soit par une tradition venant des apôtres, soit par aucune décision d'un concile œcuménique. Nous reconnaissons que les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie sont prééminents sur les autres. En ce qui concerne les autres sacrements, tandis que l'Église Orthodoxe d'Orient use du terme *mysterion* également à propos de l'Ordination, de la Pénitence, de la Confirmation (ou chrismation), du Mariage et de l'Onction des malades, dans le Book of Common Prayer de l'Église d'Angleterre, le terme sacrement n'est employé que pour les deux sacrements de baptême et de sainte eucharistie, étant donné qu'eux seuls ont un signe visible extérieur fixé par le Christ lui-même et sont tenus pour être généralement, c'est-à-dire universellement, nécessaires au salut. Mais il est reconnu aussi dans la Communion anglicane que, dans les autres rites, il y a un signe visible extérieur et une grâce spirituelle intérieure, et en ce sens, ils peuvent être considérés comme ayant le caractère de sacrements et être appelés communément sacrements. »

Nous convenons qu'en ce qui concerne la façon de célébrer les sacrements, une variété de coutumes et de rites est acceptable, pourvu que les éléments essentiels aux sacrements soient sauvegardés.

En ce qui concerne la sainte Eucharistie et les saints Ordres, nous désirons transmettre au Synode de l'Église Orthodoxe d'Orient et aux Convocation et Synodes de la Communion anglicane le résumé et le précis des discussions tenues à Lambeth, en 1930.

Conclusion

A

Il nous a été possible, dans le délai dont nous disposions, de discuter plusieurs questions fondamentales de la foi chrétienne. Il y en a d'autres que nous n'avons pas eu le loisir d'examiner, et nous espérons qu'il sera possible d'organiser une autre rencontre à quelque date ultérieure pour continuer nos discussions. Mais nous aimerions dire, en conclusion, que nous croyons qu'en dépit de différences il y a, sous-jacent, un grand accord entre les deux Églises. Nous convenons que la base de l'intercommunion doit être une union de foi, mais nous ne pensons pas qu'il nous appartienne de déterminer quelle mesure de divergence peut être considérée comme légitime. Nous pensons que c'est là un sujet qui doit être déterminé par les organismes (*bodies*) auxquels nous faisons rap-

port — le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe et les Convocations et Synodes ou Conventions de la Communion anglicane.

B

Les représentants de la Communion anglicane ont remis à la commission le rapport de la conférence tenue entre les représentants de la Communion anglicane et les Églises vieilles-catholiques, ainsi que les résolutions qui y ont été adoptées. Les représentants de l'Église Orthodoxe ont accepté de soumettre ce rapport et ces résolutions à la considération du Synode de l'Église Orthodoxe d'Orient. Les résolutions sont les suivantes :

1. Chaque communion reconnaît la catholicité et l'indépendance de l'autre et maintient la sienne propre.

2. Chaque communion accepte d'admettre à participer aux sacrements les membres de l'autre.

3. L'intercommunion ne requiert pas de l'autre communion l'acceptation des opinions doctrinales, des dévotions sacramentelles ou des pratiques liturgiques caractéristiques de l'autre, mais elle implique que l'autre tient tous les points essentiels de la foi chrétienne.

A. C. (évêque de) Gloucester.
✝ Germanos, métropolite de Thyatire.

Traduit de Bell, *Documents on Christian Unity*, III, pp. 39-43.

X

Résolution du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine

(20 mars 1936)

Le patriarche, Sa Béatitude Miron Cristea, président.
Secrétaire : évêque Benjamin.

Sa Toute Sainteté le patriarche de Constantinople ayant fait connaître au Saint-Synode qu'il avait reconnu la validité des Ordres anglicans et ayant demandé à notre Saint-Synode d'examiner cette question et de l'informer en retour de son opinion :

1. Conséquemment, le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe de Roumanie a répondu, en 1925 :

a) que, du point de vue historique, il n'y a pas d'obstacle à la reconnaissance de la succession apostolique des Ordres anglicans;

b) que, du point de vue dogmatique, la validité des Ordres anglicans dépend de l'Église anglicane elle-même et spécialement de ceci : cette Église reconnaît-elle, oui ou non, les saints Ordres comme un mystère (sacrement) ?

Afin d'exposer la doctrine de l'Église anglicane sur les saints Ordres, une délégation de quatre évêques et six théologiens fut envoyée à Bucarest par l'archevêque de Cantorbéry (Dr Cosmos Lang), et du 1er au 8 juin 1935, donna ces explications à la commission d'évêques et d'experts en théologie, professeurs de nos facultés, nommés par notre Saint-Synode.

La commission roumaine a présenté à la délégation anglicane un exposé de la doctrine orthodoxe concernant le Sacrement (*Mystery*) des saints Ordres.

Vu le fait que les délégués anglicans ont accepté sans réserve la doctrine de l'Église Orthodoxe concernant le sacrement des saints Ordres après que la commission roumaine en eut exprimé tous les points importants et le caractère de sacrement (au sens) plein au titre de l'un des sept sacrements :

Le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe de Roumanie a décidé d'adopter les résolutions de la commission, à savoir :

Après avoir examiné les conclusions des rapports sur la succession apostolique, les saints Ordres, la sainte Eucharistie, les saints mystères en général, ainsi que sur la tradition et la justification.

Et après avoir examiné les déclarations de la délégation anglicane sur ces questions, déclarations qui sont en accord avec la doctrine de l'Église Orthodoxe.

La commission orthodoxe roumaine à l'unanimité recommande au Saint-Synode (de l'Église Orthodoxe de Roumanie) de reconnaître la validité des Ordres anglicans.

Il doit être entendu que la déclaration ci-dessus deviendra définitive aussitôt que l'autorité suprême (*final*) de l'Église d'Angleterre aura ratifié toutes les déclarations de sa délégation concernant le Sacrement (*Mystery*) des saints Ordres en regard des points importants compris dans la doctrine de l'Église Orthodoxe.

2. Cette décision doit être communiquée à Sa Toute Sainteté le patriarche œcuménique de Constantinople et à l'archevêque de Cantorbéry, Primat de l'Église d'Angleterre.

3. En même temps, le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe roumaine exprime sa grande joie de ce que la divine Providence a préparé les voies rendant possible aux délégués de l'Église anglicane de nous montrer quels pas effectifs ont été faits pour établir clairement que leur doctrine est en harmonie avec celle de l'Église Orthodoxe d'Orient, fidèle dépositaire de la foi chrétienne dans toute sa pureté apostolique.

Puisse ce rapprochement être utile dans la voie montrée par notre commun Sauveur Jésus-Christ dans ses paroles : « Qu'ils soient tous un. »

4. En conclusion, l'Église roumaine prie de toute son âme pour que de telles rencontres de recherche soient poursuivies à l'avenir pour rendre manifeste que les doctrines de l'Église anglicane sont en complet accord avec les doctrines de l'Église Orthodoxe œcuménique.

En confirmation, le sceau du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe de Roumanie.

Hiéromoine Callixte RADULESCU.

(Traduit de BELL, *Documents on Christian Unity*, III, pp. 48-50.)

XI

Résolution de la Conférence ecclésiastique de Moscou sur la question : *De la hiérarchie anglicane* (17 juillet 1948)

Après avoir entendu les exposés au sujet de la hiérarchie anglicane, la conférence des chefs et des représentants des Églises Orthodoxes autocéphales, animée d'un sentiment d'amour chrétien et fraternel à l'égard des chrétiens anglicans dans leurs recherches de la voie vers la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane, décide :

1. La doctrine contenu dans les *XXXIX Articles* de l'Église anglicane diffère radicalement des dogmes, de la doctrine et de la tradition confessés par l'Église Orthodoxe; or, la solution de la question se rapportant à la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane doit, avant tout, avoir pour base un enseignement sur les sacrements, concordant avec l'Orthodoxie. Des consentements à la modification de l'enseignement contenu dans ces *Articles* sur les sacrements, visant à un rapprochement avec l'Orthodoxie et exprimés à titre privé par la hiérarchie anglicane, ne peuvent servir de base pour une solution de la question dans un sens positif. C'est pourquoi, si l'Église Orthodoxe ne peut consentir à la reconnaissance de la régularité de l'enseignement anglican concernant les sacrements en général et celui de l'Ordre en particulier, de même, elle ne pourra reconnaître la validité des ordinations anglicanes déjà accomplies. Si les Églises de Constantinople, de Jérusalem, de Chypre, de Roumanie, de même que d'autres Églises autocéphales, ont donné leur avis favorable à la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes, nous savons que cette reconnaissance a été conditionnelle.

2. La question concernant la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane ne peut être considérée qu'en corrélation avec la question d'une unité de foi et de confession avec l'Église Orthodoxe, cette unité devant être constatée par un acte faisant autorité — et que l'on ne possède pas encore — émanant d'un concile ou d'une conférence du clergé anglican et qui serait approuvé ultérieurement par le chef de l'Église anglicane. En rapport avec ce qui précède, nous formons le vœu que l'Église anglicane modifie sa doctrine du point de vue dogmatique, canonique et ecclésiastique, et en particulier, sa conception réelle des sacrements, et plus spécialement de celui de l'Ordre.

3. En considérant avec toute attention et sympathie le mouvement qui se manifeste parmi de nombreux représentants de l'anglicanisme et qui tend au rétablissement des relations et de la communion des croyants de l'Église anglicane avec l'Église universelle, nous statuons que la hiérarchie anglicane contemporaine pourrait obtenir de l'Église Orthodoxe la reconnaissance de la validité de son sacerdoce si, entre les Églises

Orthodoxes et anglicane, était préalablement établie et expressément formulée (comme il est dit plus haut) l'unité de foi et de confession. A l'instauration de cette unité tant désirée, la reconnaissance des ordinations anglicanes pourra être réalisée selon le principe de l'Économie, par la décision d'un concile de toute la Sainte Église Orthodoxe, une telle décision pouvant seule avoir de l'autorité pour nous.

Nous prions que cela s'accomplisse selon l'inexprimable miséricorde divine, et que Dieu accorde l'esprit d'amour et de bienveillance qui incite aux bonnes actions, à la gloire de Sa Sainte Église.

† L'humble ALEXIS, par la Grâce de Dieu, Patriarche de Moscou et de toutes les Russies.
† L'humble CALLISTRATE, Patriarche-Catholicos de toute la Géorgie.
† GABRIEL, AEM, Patriarche de Serbie.
† L'humble JUSTINIEN, par la Grâce de Dieu, Patriarche de Roumanie.
† L'humble STÉPHANE, Exarque de Bulgarie.

Au nom de l'Église d'Antioche

Le métropolite d'Emèse, ALEXANDRE.
Le métropolite du Liban, ELIE.

Au nom de l'Église d'Alexandrie

Le métropolite d'Emèse, ALEXANDRE.
Le métropolite du Liban, ELIE.

Au nom de l'Église Orthodoxe autocéphale de Pologne

† L'humble TIMOTHÉE, archevêque de Bialystok et de Bielsk.

Au nom de l'Église Orthodoxe d'Albanie

† PAÏSSIOS, évêque de Kortcha.

† ELEUTHÈRE, exarque du Patriarche de Moscou en Tchécoslovaquie, archevêque de Prague et du pays des Tchèques.

(*Actes de la conférence des chefs et des représentants des Églises Orthodoxes Autocéphales*, Moscou, 8-18 juillet 1948, édit. française, tome II, pp. 445-447, Moscou, 1952).

Le mérite dans les Évangiles synoptiques

De façon générale, le mérite désigne tout titre à une récompense. Plus particulièrement, les théologiens catholiques qualifient de mérite la relation qui existe entre les œuvres bonnes de l'homme en état de grâce et la récompense à laquelle Dieu a daigné les ordonner : l'augmentation de la grâce ici-bas, la gloire du ciel plus tard [1].

Or, comme l'a fait remarquer Calvin, ce terme de « mérite » se trouve totalement absent des Ecritures, aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament [2].

Serait-ce donc une doctrine humaine que l'Eglise catholique aurait introduite dans le message évangélique? En parlant de mérite, n'aurait-elle fait que transporter en Dieu des conceptions anthropomorphiques? Est-il possible au contraire, en dehors du mot, d'en retrouver dans la Bible les éléments et la réalité?

C'est à ces questions que nous voudrions répondre, sans aucun esprit de polémique, mais dans la recherche loyale de la vérité. Comme il s'agit d'apprécier une économie plus que de peser des textes dispersés, d'examiner l'ensemble d'un comportement plus que de scruter des versets, — auxquels d'ailleurs on pourrait opposer d'autres versets, — nous bornerons notre enquête aux trois grands blocs du Nouveau Testament : les Evangiles synoptiques, les Epîtres de saint Paul, la littérature johannique.

1. Voir tout spécialement les analyses pénétrantes du R. P. H. Bouessé, *Le Sauveur du monde*, II, *Le Mystère de l'Incarnation*, Chambéry-Leysse, 1953, pp. 567-583.

2. « Quant à moy, je me deporte voluntiers de toutes contentions qui se font pour les motz; mais je desirerois que ceste sobriété eust tousjours esté gardée entre les Chrétiens; qu'ilz n'eussent point, sans mestier et sans propoz, usurpé vocables estranges de l'Escriture, qui pouvoyent engendrer beaucoup de scandales, et peu de fruict » (*Institution de la Religion chrestienne*, ch. VI, Edit. des Belles-Lettres, t. II, Paris, 1937, p. 305).

L'enseignement de Jésus dans les synoptiques

Que l'on considère l'installation du Royaume en sa phase actuelle et terrestre ou l'obtention du Royaume définitif, l'une et l'autre apparaissent, dans l'enseignement de Jésus, comme le résultat de la coopération de l'homme avec Dieu : c'est Dieu qui prend toutes les initiatives, c'est lui qui sauve, mais, loin d'être exclue, l'œuvre humaine est au contraire appelée et exigée par cette œuvre divine comme une acceptation et une espérance.

1. Le Royaume en sa phase actuelle

a) L'initiative de Dieu, l'envoi du Sauveur

Il est bien évident tout d'abord que l'envoi du Sauveur ne doit absolument rien à l'action de l'homme. C'est un pur bienfait de Dieu, il ne dépend que de sa miséricorde et de sa fidélité à tenir les promesses faites aux patriarches, comme le soulignent les cantiques que Luc a placés au début de son Evangile pour saluer l'aurore des temps messianiques[3]. Jésus se déclare lui-même « un envoyé »[4], et il voit dans sa propre mission le couronnement de toutes les interventions divines dans l'histoire d'Israël[5]. Par lui, c'est Dieu qui « visite son peuple »[6], qui se révèle à lui[7], et qui inaugure son Royaume[8].

La gratuité de cette démarche divine se manifeste avec d'autant plus de relief qu'elle s'adresse de préférence à tous les déshérités. Dans la synagogue de Nazareth, au début de son ministère, Jésus s'applique à lui-même l'oracle d'Isaïe, LXI, 1-2 :

> L'Esprit du Seigneur est sur moi,
> Car il m'a consacré par l'onction,
> Pour porter la bonne nouvelle aux pauvres.
> Il m'a m'envoyé pour annoncer aux captifs la délivrance,
> Et aux aveugles le retour à la vue,
> Pour rendre la liberté aux opprimés,
> Et proclamer une année de grâçe du Seigneur[9].

De même dira-t-il plus tard que « le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc, XIX, 12), qu' « il est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs, car ce sont les malades, et non les bien-portants qui ont besoin du méde-

3. Lc, I, 54-55, 70, 72-73, 78; II, 30-31.
4. Mt., X, 40; XV, 24; Mc, IX, 37; Lc, IV, 18, 43; X, 16.
5. Mc, XII, 1-9; Mt., XXI, 33-42; Lc, XX, 9-16.
6. Lc, VII, 16; XIX, 42; cf. I, 68 et 78.
7. Mt., XI, 27; Lc, X, 22.
8. Mt., XII, 28; Lc, XI, 20.
9. Lc, IV, 18-19.

cin[10] ». Il se compare au berger qui court à la recherche de la brebis perdue, à la femme qui allume sa lampe et balaie sa maison pour retrouver la drachme égarée (Lc, xv, 4-10).

b) Le jeu de la grace divine et de la liberté humaine

Pour l'acceptation de la Parole.

La prédication du Royaume n'en est pas moins destinée à tous, et Jésus refuse de se laisser enfermer dans Capharnaüm : « Il faut aussi, explique-t-il, que j'annonce aux autres villes la bonne nouvelle du Royaume de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé[11]. » L'enseignement en paraboles s'adapte au mieux à la mentalité orientale de cette foule qui se rassemble autour de lui (Mc, iv, 33) et permet de l'instruire progressivement sans heurter de front ses conceptions fausses. Les explications qu'il donne au groupe de ses disciples ne constituent pas une doctrine ésotérique, elles essaient seulement de les amener à une connaissance plus approfondie de cette vérité dont ils deviendront les dépositaires : « Il leur a été donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu[12]. »

[illegible]sage est donc proposé à tous dans ses lignes essentiel[illegible]endant, pour que l'intelligence s'ouvre à sa clarté, le [illegible]e et l'accueille, une illumination intérieure s'avère [illegible]us la lumière d'en-haut. Simon reconnaît le Christ [illegible]vi, 16-17), tandis qu'abandonné à ses seules pensé[illegible] il refuse pour son Maître les perspectives de la Pa[illegible]te révélation est accordée selon le bon plaisir du Per[illegible] l'exultation de l'Esprit, Jésus lui en rend grâces : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché ces choses aux sages et aux habiles et de les avoir révélées aux tout-petits : oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler[14]. »

Ce texte est précieux, car il nous fait saisir le jeu complexe de la grâce divine et de la liberté humaine. Le don de Dieu n'a rien d'arbitraire en effet, il tient compte de la préparation des cœurs : l'orgueil des habiles qui prétendent se suffire les ferment à la compréhension du message, l'humilité des tout-petits leur ouvre les yeux à cette lumière qui vient du ciel. On ne comprendrait pas du reste les sévérités du Christ à l'égard de certains de ses auditeurs, si le bon plaisir du Père était seul

10. Mt., ix, 12, 13; Mc, ii, 17; Lc, v, 31-32.
11. Lc, iv, 43; Mc, i, 38.
12. Lc, viii, 10; Mt., xiii, 11. — La formulation de Mc, iv, 15, a subi l'influence de Paul : « A vous est donné le mystère du Royaume de Dieu », cf. L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris, 1954, pp. 225 et 174 sq.
13. Mt., xvi, 23; Mc, viii, 33.
14. Mt., xi, 25-27; Lc, x, 21-22.

en cause et si leur aveuglement n'avait rien de volontaire; elles ne prennent un sens que dans la mesure où tous ont eu la faculté d'entendre et de comprendre. Or, dans sa pensée, manifestement, la lumière a été mise à la portée de tous. Le refus de la grâce ou la négligence en face de l'offre divine rendent donc plus coupables ceux qui se contentent d'écouter les paroles de l'Envoyé de Dieu sans demander plus et surtout sans changer leur conduite[15]. Aussi, menace-t-il d'un sort plus rigoureux que celui de Tyr et de Sidon, que celui du pays de Sodome, « les villes qui avaient vu ses plus nombreux miracles, mais n'avaient pas fait pénitence : malheur à toi, Chorozaïn! malheur à toi, Bethsaïde! ... Et toi, Capharnaüm, crois-tu que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu seras précipitée jusqu'aux enfers[16]! » Il invective « cette génération mauvaise et adultère », aussi capricieuse que des enfants, qui repousse sa bonté et sa douceur après avoir résisté à l'éloquence austère de Jean[17] : « Les hommes de Ninive ressusciteront lors du jugement avec cette génération, et ils la condamneront, car ils firent pénitence à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas! La reine du Midi se réveillera lors du jugement avec cette génération, et elle la condamnera, car elle vint des extrémités de la terre pour écouter la sagessse de Salomon, et il y a ici plus que Salomon[18]. »

Il ne s'agit pas, du reste, d'écouter seulement. La prédication de Jésus engage la vie et indique une conduite qu'il faut suivre. Entendre ses paroles sans les mettre en pratique, c'est agir en insensé, bâtir sur le sable une maison qui ne sera qu'un jouet sans résistance pour la tempête et pour les eaux; seul,

15. D'où l'exhortation du Seigneur : « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende! » (Mc. IV, 9, 23; Mt., XI, 15; XIII, 9, 43; Lc. VIII, 8; XIV, 35). « Formule destinée à éveiller l'attention et qui avertit les auditeurs qu'ils ont à chercher le sens de la parabole et à se l'appliquer à eux-mêmes » (E. KLOSTERMANN, *Das Markus-Evangelium*, 3e édit., Tübingen, 1936, p. 41).

16. Mt., XI, 20-24; Lc. X, 13-15.

17. Mt., XI, 16-19; Lc. VII, 31-34.

18. Mt., XII, 41-42; Lc. XI, 31-32. — C'est dans cette perspective, me semble-t-il, qu'il faut comprendre la péricope, si embarrassante, sur le « but » des paraboles, Mc. IV, 11; Mt., XIII, 13-15; Lc. VIII, 9. Nombre de critiques ne veulent y voir qu'« une pièce de l'enseignement apostolique » pour expliquer l'endurcissement et le rejet d'Israël. La position de V. TAYLOR paraît beaucoup plus juste et plus simple. « Loin d'être une sentence absolument inauthentique, Mc. IV, 11 sq. s'explique mieux s'il prend racine dans quelque chose qui a été dit réellement par Jésus, et sa forte saveur palestinienne, ainsi que les passages de même sens (Lc. X, 21 = Mt., XI, 25 sq., et Lc. X, 23 sq. = Mt., XIII, 16 sq.) appuient cette conjecture. Marc a donné une interprétation inauthentique à une parole authentique. La forme originale de cette parole peut seulement être conjecturée. Elle n'a probablement rien à faire avec les paraboles [...] Il est possible que Jésus ait été frappé par la ressemblance entre les résultats de son ministère et l'expérience d'Isaïe et qu'il ait fait usage des mots ironiques d'Is., VI, 9 sq., après l'échec de la mission des Douze et sa prédication sans fruits à Chorozaïn, Bethsaïde et Capharnaüm [...] Cette suggestion ne peut pas être prouvée, mais elle est supérieure en tout cas à l'opinion qui fait de IV, 11-12 une invention de Marc » (*The Gospel according to St Mark*, Londres, 1952, pp. 136-138).

bâtit sur le roc une maison solide, celui qui écoute et qui met en pratique[19].

Pour l'obtention du pardon.

C'est qu'en même temps que la vérité, Jésus apporte le pardon de Dieu. Mais, pour être accordée en fait, cette grâce suppose toujours, elle aussi, un geste de la part de l'homme, au moins son repentir et le changement de sa vie, qui se symbolisent parfois dans la démarche qu'il accomplit. Ainsi, le fils prodigue quitte le pays de sa débauche pour retourner dans la maison de son père et, quand il l'aperçoit, le père accourt à sa rencontre (Lc, xv, 20); la pécheresse publique s'en vient chez Simon baigner de ses larmes les pieds de Jésus (Lc, vii, 36-50); le bon larron se tourne vers son compagnon de supplice et lui demande de se souvenir de lui au jour où il viendra dans l'éclat de son règne (Lc, xxiii, 39-43); le publicain de la parabole monte au Temple pour accuser ses péchés et implorer son pardon (Lc, xviii, 13-14); Zachée donne aux pauvres la moitié de ses biens et promet de rendre le quadruple à tous ceux auxquels il a fait tort (Lc, xix, 8-9).

De plus, quand il parle de ce pardon divin, Jésus le subordonne toujours à la remise que fait l'homme des dettes qu'on a pu contracter envers lui : « Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos offenses[20]. » Aussi, la prière qu'il apprend à ses disciples mentionne-t-elle expressément le pardon accordé à autrui sitôt après la demande qu'elle fait du pardon de Dieu[21]. Une parabole nous raconte même l'histoire du roi qui revient sur son premier pardon et livre aux tortionnaires le débiteur qui s'était montré impitoyable envers l'un de ses compagnons : « C'est ainsi que vous traitera mon Père céleste, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur » (Mt., xviii, 23-35).

Pour l'entrée dans le Royaume.

Jésus est donc venu instaurer un nouvel ordre de choses : « La loi et les prophètes allaient jusqu'à Jean; depuis lors, c'est le Royaume de Dieu[22]. » Telle serait aussi la portée, selon C. H. Dodd, de la formule qui résume, en Marc, la prédication de Jésus en Galilée : « Le temps est accompli, καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Repentez-vous et croyez à l'Evangile » (Mc, i, 15). En recourant à l'original araméen qu'on peut présumer, il n'y

19. Mt., vii, 24-27; Lc, vi, 47-49.
20. Mt., vi, 14-15; Mc, xi, 25.
21. Mt., vi, 12; Lc, xi, 4.
22. Lc, xvi, 16; Mt., xi, 13.

aurait pas de différence de signification entre ἔφθασεν ἐφ'ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ et ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. La traduction serait donc : « Le Royaume de Dieu est arrivé[23]. » Comme le fait remarquer le même exégète, « la venue du Royaume de Dieu n'est pas présentée comme quelque chose qui dépend de l'attitude des hommes. C'est un événement historique, auquel les hommes doivent répondre par la repentance, mais, qu'ils se repentent ou non, il est là. Ceci est exprimé avec pleine clarté dans la forme lucanienne de l'instruction donnée aux missionnaires : « Dites-leur : « Le Royaume de Dieu est venu jusqu'à vous. » Si vous entrez dans une ville et qu'on ne vous reçoive pas, allez dans ses rues et dites : même la poussière de votre ville qui s'est attachée à nos pieds, nous la secouons contre vous; sachez cependant que le Royaume de Dieu est venu[24] ».

Le Royaume est un don, en effet, que Dieu offre à tous; encore faut-il le recevoir, et avec cette disposition d'âme fondamentale de « l'enfant qui, dans le sentiment de sa propre indigence, reçoit en toute simplicité ce qui lui est offert et comme ce lui est offert[25] » : « En vérité, je vous le dis, affirme solennellement Jésus, celui qui ne recevra pas le Royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas[26]. » Son ministère constitue un appel et une invitation (Mt., XI, 28-30), mais il est nécessaire de répondre à cet appel et d'accepter cette invitation.

Dès lors, si tous ont la possibilité d'entrer dans le Royaume, Il n'y a effectivement à en faire partie que ceux qui acceptent. Comme dans la parabole, les uns sont retenus par leurs intérêts, les autres sont pris par leurs amours, ils refusent l'invitation qui leur est faite, et le festin se déroule sans eux[27]. Par leur refus, « les pharisiens et les légistes ont rendu vain pour leur part le dessein de Dieu[28] », tandis que

23. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1953, p. 44. Un certain nombre d'exégètes ont suivi cette traduction, d'autres la combattent, cf. W. G. Kuemmel, *Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 2e édit., Zürich, 1953, pp. 16-18; V. Taylor, *op. cit.*, pp. 166-167. D'autres enfin pensent que les deux traductions sont possibles : le Royaume de Dieu « approche » ou « est arrivé ». Le P. Lagrange, qui traduit : « le règne de Dieu est proche », commente : « Il est clair que, par le baptême de Jésus, le temps nouveau, annoncé par Jean-Baptiste, est arrivé. La mesure du temps précédent est pleine, l'autre temps s'est approché pour se souder à l'ancien, car on ne peut vraiment pas concevoir l'intervalle entre les deux périodes » (*Évangile selon saint Marc*, 3e édit., Paris, 1920, pp. 15-16). D'autres textes, du reste, parlent de ce Royaume comme d'une réalité déjà présente : Mt., XI, 11, et Lc, VII, 28; Mt., XII, 28, et Lc, XI, 20; Mt., XIII, 16, 17, et Lc, X, 23-24; Mt., XII, 41-42, et Lc, XI, 31-32.

24. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 45.

25. B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 6e édit., Göttingen, 1901, p. 161.

26. Mc, X, 15; Lc, XVIII, 17.

27. Lc, XIV, 16-20; Mt., XXII, 5-6.

28. Lc, VII, 30 : « Le dessein de Dieu ne pouvait pas être rendu vain en lui-même. Si certains l'ont rejeté, d'autres l'acceptèrent. En tant qu'il les

les publicains et les courtisanes, en se conformant à la volonté du Père, « arrivent avant eux au Royaume de Dieu » (Mt., XXI, 38-32). La liberté de l'homme peut donc tenir en échec la miséricorde du Tout-Puissant et repousser son offre : c'est la plainte douloureuse de Jésus devant tant d'efforts restés inutiles dans la ville sainte : « Jérusalem, Jérusalem... que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière d'une poule qui rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu![29] » L'opposition atteindra son paroxysme avec la mort du Fils bien-aimé : ce crime mettant le comble à tant de refus, Dieu enlèvera le Royaume au peuple juif et à ses dirigeants pour le confier à d'autres[30].

Les initiatives divines ne s'imposent donc pas aux hommes, elles requièrent, au contraire, leur acceptation et leur coopération. Le Christ vient pour sauver les hommes, mais il faut que les hommes le reçoivent; il annonce la bonne nouvelle du Royaume, mais il faut écouter son message et mettre en application ses paroles; il apporte le pardon de Dieu, mais il faut se convertir et pardonner aux autres; il ouvre à tous le royaume qu'il inaugure, mais il faut répondre à son appel et consentir à entrer.

2. Le Royaume céleste

Cette même coopération de l'homme avec Dieu est exigée pour l'acquisition du Royaume définitif. C'est Dieu qui donne, mais l'homme doit faire sien ce don que Dieu lui présente.

a) Le Royaume est un don

Le Royaume est un don, un don issu du seul bon plaisir de Dieu : « Ne crains pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume[31]. »

Toute une série de textes semble même n'accorder aucune attention aux œuvres de l'homme et faire tout reposer sur le bon plaisir du Père et sur l'action de sa grâce[32]. Quand les

concernait eux-mêmes, les Pharisiens et les légistes l'ont rejeté » (J. M. Creed, *The Gospel according to St Luke*, Londres, 1953, p. 108).

29. Mt., XXIII, 37; Lc, XIII, 34.

30. Mc, XII, 1-5; Mt., XXI, 33-41; Lc, XX, 9-16.

31. Lc, XII, 32 : « Βασιλεία n'est pas l'empire de Dieu qu'on doit souhaiter voir établi sur la terre, mais, comme la suite l'indique, une région, dont l'entrée et les biens ne peuvent être qu'un don du bon plaisir du Père » (M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 365).

32. On allègue d'ordinaire en ce sens la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, Mt., XX, 1-16, le denier reçu par tous indistinctement représentant alors la vie éternelle de l'au-delà et les dernières paroles du Maître marquant la liberté qu'il a de disposer du ciel comme il l'entend. Nous préférons, pour notre part, l'interprétation donnée par A. Feuillet, *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'Alliance*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, pp. 303-327 : non

disciples s'étonnent des paroles de Jésus sur la difficulté qu'ont les riches à entrer dans le Royaume et qu'ils lui demandent : « Qui peut être sauvé ? », le Maître leur répond : « Cela est impossible aux hommes, mais non à Dieu, car tout est possible à Dieu[33]. » Déjà est fixée la liste des élus, comme sur les registres de la cité se trouvaient inscrits les noms des citoyens; aussi, à leur retour de mission, Jésus avertit les soixante-dix qu'ils ont à se réjouir, moins de commander aux démons que de savoir leurs noms inscrits dans les cieux (Lc, x, 20). Depuis longtemps, les places sont préparées : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis le commencement du monde » (Mt., xxv, 34). D'avance même, elles sont déterminées, et Jésus ne peut en rien changer l'ordre des rangs : « Pour ce qui est d'être assis à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder; ces places reviennent à ceux pour qui elles ont été préparées[34]. »

b) Le Royaume est aussi la récompense des œuvres

Mais dans une autre série de textes, le Royaume est aussi présenté comme la récompense et la rétribution de la conduite et des œuvres. Ainsi la vie éternelle est promise à ceux qui auront tout quitté pour suivre Jésus[35], à ceux qui perdront leur vie à cause de lui et de l'Evangile[36], à ceux qui auront résisté jusqu'au bout[37].

Les œuvres sont nécessaires pour entrer au ciel.

A l'homme qui accourt lui demander ce qu'il faut faire pour avoir la vie éternelle, Jésus répond : « Tu connais les commandements : tu ne tueras pas; tu ne commettras pas d'adultère; tu ne voleras pas; tu ne porteras pas de faux témoignage; tu

seulement elle n'offre pas les mêmes inconvénients, mais encore elle rend mieux compte des données de la parabole qui paraît viser des collectivités, et des sentences qui l'encadrent : « Si l'embauchage à la vigne, c'est le contrat d'alliance passé entre les hommes et Dieu et tout d'abord entre Israël et Yahweh dans l'Ancien Testament, le paiement du denier en fin de journée doit représenter l'exécution des promesses les plus essentielles incluses dans cette alliance, c'est-à-dire l'offrande par Dieu des biens messianiques « à la fin des temps », à l'époque décisive de la venue du Messie. Dans ces conditions, le paiement du denier peut bien être l'accomplissement d'un engagement que la fidélité de Dieu lui faisait un devoir de tenir, mais il n'est, à aucun degré et pour personne, le salaire du travail fourni. Effectivement, dans la scène du paiement, on voit bien que le maître est soucieux de faire honneur à sa parole mais aucun compte n'est tenu du travail accompli par chaque ouvrier », pp. 313-314.

33. Mc. x, 27; Mt., xix, 26; Lc, xviii, 27.
34. Mc. x, 40; Mt., xx, 23.
35. Mc, x, 28-30; Mt., xix, 28-29; Lc, xviii, 29-30.
36. Mc, viii, 35; Mt., x, 35; Lc, ix, 24.
37. Mc, xiii, 13; Mt., x, 22, et xxiv, 13.

ne feras tort à personne; honore ton père et ta mère![38] » C'est encore à la législation mosaïque qu'il renvoie le scribe qui lui pose la même question : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu ? » Le scribe répond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Jésus alors de conclure : « Tu as répondu exactement. Fais cela, et tu vivras » (Lc, x, 25-28).

Dieu ne réclame donc pas d'œuvres extraordinaires, mais l'accomplissement des grands préceptes qu'il a donnés à Moïse, et en particulier l'observation des deux grands commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Cependant, cette conformité de la conduite de l'homme à la volonté du Père se révèle absolument nécessaire : « Ce n'est pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux. Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? en ton nom que nous avons chassé les démons ? en ton nom que nous avons fait bien des miracles ? Alors je leur répondrai ouvertement : je ne vous ai jamais connus; retirez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité[39]. »

Loin de restreindre le domaine des observances, Jésus bien plutôt l'amplifie, c'est à une « surabondance » qu'il provoque ses disciples, et il la leur présente comme une condition nécessaire s'ils veulent faire partie du Royaume définitif : « Je vous dis que si votre justice ne l'emporte, περισσεύσῃ, sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (Mt., v, 20). « La justice des scribes et des pharisiens, commente A. Descamps, se caractérisait évidemment par l'observation méticuleuse de la loi; c'est donc bien dans cette direction que les chrétiens devront s'avancer. Le verbe περισσεύειν évoque d'ailleurs une multiplicité de pratiques, une abondance quantitative, non directement un renouvellement et un approfondissement de la Loi; cette dernière note ressort seulement du contexte[40]. » Ce contexte nous amène, lui aussi, à la même conclusion : les six antithèses qui suivent et qui illustrent la sentence n'ont d'autre but, en effet, que de retrouver, au delà même de la lettre de la Loi, les intentions du Législateur suprême[41]; c'est « un approfondissement consistant en une inter-

38. Mc, x, 17-19; Mt., xix, 16-19; Lc, xviii, 18-20.

39. Mt., vii, 21-23; Lc, xiii, 25-27.

40. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain, 1950, p. 180.

41. Mt., v, 21-48. Contrairement à A. Descamps, *op. cit.*, pp. 120-123, nous pensons que les six antithèses doivent être rattachées à Mt., v, 20, et non pas seulement les deux premières. *Cf.* J. Dupont, *Les béatitudes, le problème, littéraire, le message doctrinal*, Bruges, 1954, pp. 61-63.

prétation plus stricte de la loi, et se soldant, dès lors, par un plus grand nombre d'observances[42] ».

Jésus, du reste, ne se contente pas d'étendre ainsi le champ de la perfection évangélique, il approfondit plus encore son intériorité, et telle est la deuxième supériorité de la loi nouvelle, par rapport à l'ancienne, de l'idéal chrétien, par rapport à la pratique du « pharisaïsme ». La volonté de Dieu, en effet, atteint jusqu'au cœur des hommes, et il n'accorde ses récompenses qu'à ceux qui recherchent son amour; les autres ont déjà reçu leur récompense sur la terre (Mt., VI, 1, 2, 4, 5, 6, 16, 18). Au delà des actes, Dieu regarde l'esprit qui les inspire : le pharisaïsme mesure les œuvres à leurs apparences et selon leur matérialité, Dieu les apprécie, selon leur valeur profonde, à l'amour des cœurs. D'où cette condamnation de ceux auxquels il suffit d' « avoir une justice purement extérieure » : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites : vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui paraissent beaux au dehors, mais sont pleins, à l'intérieur, d'ossements de morts et de toutes espèces d'impuretés. Vous aussi, au dehors, vous apparaissez justes aux hommes, mais au-dedans, vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité » (Mt., XXIII, 27-28). « Vous vous justifiez vous-mêmes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs[43]. » Le même principe sous-tend la parabole du pharisien et du publicain (Lc, XVIII, 9-14) : « La comparaison, écrit excellemment le P. Lagrange, porte sur les deux personnes et non sur deux justices... Ce qui résulte de l'exemple pour tout le monde... c'est que Dieu préfère un pécheur repentant à celui qui, ayant accompli plus que la loi, se décerne un brevet de justice[44]. » C'est pourquoi aussi la veuve qui prend sur son indigence pour mettre deux piécettes dans le trésor donne plus, aux yeux de Dieu, que les riches qui déposent de larges offrandes prélevées sur leur superflu[45].

Les œuvres confèrent un droit au bonheur du ciel.

Nous venons de préciser les exigences du Christ, l'esprit nouveau qu'il veut voir dans les siens et qui doit inspirer leur conduite. Il nous faut maintenant faire un pas de plus et reconnaître qu'il se trouve, dans les trois Synoptiques, des mots et des sentences qui paraissent conférer aux œuvres ainsi accomplies comme un droit à posséder le bonheur du ciel.

Le mot μισθός, tout d'abord[46]. Ce mot est employé en grec

42. A. Descamps, *op. cit.*, p. 181.
43. Lc, XVI, 15. Sur ces deux derniers textes, cf. A. Descamps, *op. cit.*, pp. 199-205.
44. *Evangile selon saint Luc*, pp. 477-478.
45. Lc, XXI, 1-4; Mc, XII, 41-44.
46. Sur le sens du mot, voir Preisker, art. μισθός, dans *Theol. Wört.*, t. IV, pp. 699-707.

profane pour désigner le salaire de l'artisan, la solde du militaire, le cachet de l'acteur ou de la danseuse, les honoraires versés au médecin, le loyer payé au propriétaire; le sens métaphorique est rare et ne se rencontre guère que chez les poètes et les orateurs. Le mot reçoit la même signification dans les Septante, salaire du travailleur[47], produits troqués contre des marchandises (Ex., XXVII, 15), prix de louage d'une bête de somme (Ex., XXII, 14), mais il y désigne, en plus, la « récompense » que Dieu accorde aux justes[48]. Dans les Synoptiques, le mot et ses composés évoquent la même idée de salaire et de rétribution : « l'ouvrier est digne de son salaire, μισθός » (Lc, X, 7); dans la parabole, le propriétaire sort pour embaucher, moyennant salaire, μισθώσασθαι, des travailleurs et les envoyer à sa vigne, et, le soir venu, il ordonne à son intendant : « Appelle les ouvriers et paie-leur le salaire, τὸν μισθόν » (Mt., XX, 1, 7 et 8). Marc nomme μισθωτοί les mercenaires qui travaillent avec Zébédée (Mc, I, 20), et Luc, μίσθιοι ceux qui sont employés chez le père du prodigue (Lc, XV, 17 et 19). Le mot suppose donc un certain rapport de justice entre la prestation fournie et le μισθός alloué.

Or, dans nos trois Synoptiques, Jésus promet à certains actes un μισθός dans le ciel. Ainsi recommande-t-il à ses disciples d'être dans la joie et dans l'allégresse quand ils seront persécutés et calomniés à cause de lui, « car, leur explique-t-il, votre μισθός sera grand dans les cieux[49] ». Il exige d'eux un amour qui dépasse le cercle de leurs parents, de leurs amis, de leurs relations, car « si vous aimez (seulement) ceux qui vous aiment, τίνα μισθὸν ἔχετε, quelle récompense méritez-vous[50] ? ». Parlant de l'accueil qu'on réserve aux missionnaires, il déclare : « Qui accueille un prophète pour ce motif qu'il est un prophète recevra une récompense de prophète, μισθὸν προφήτου, et qui accueille un juste pour ce motif qu'il est juste recevra une récompense de juste, μισθὸν δικαίου; qui aura désaltéré l'un de ces petits, ne serait-ce que d'un verre d'eau fraîche, pour ce motif qu'il est un disciple, en vérité, je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense, μισθὸν αὐτοῦ[51]. »

Renforçant encore l'aspect de justice qui est contenu dans ce mot, Matthieu l'associe avec le verbe ἀποδίδωμι, qui veut dire : donner à qui de droit, rendre ce que l'on a reçu, restituer ce

47. Gen., XXIX, 15; XXX, 28...; Ex., II, 9; Lévit., XIX, 13; Deut., XV, 18.
48. Gen., XV, 1; XXX, 18; Is., XII, 6, 3; Ecclé., II, 8, 11, 3c; Sap., V, 15. Sur les conceptions juives à l'époque du Christ, voir J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1934 : « Un premier terme générique, le salaire, *merces*, tend à faire voir dans les récompenses futures la juste et nécessaire rétribution des mérites », p. 506.
49. Mt., V, 12; Lc, VI, 23.
50. Mt., V, 46 (trad. L. Second); cf. Lc, VI, 35.
51. Mt., X, 41-42; Mc, IX, 41.

que l'on doit[52]. « Gardez-vous, dit Jésus, de pratiquer la vertu devant les hommes pour être vus d'eux; sinon, vous n'aurez pas de récompense, μισθὸν, auprès de votre Père qui est dans les cieux. » Les hypocrites qui annoncent leurs aumônes à son de trompe, qui choisissent les carrefours et les synagogues pour y réciter leurs prières, qui prennent une mine défaite aux jours de jeûne, « perçoivent déjà leur récompense, τὸν μισθὸν αὐτῶν », dans cette vaine gloire qui leur vient des hommes. Mais « si tu fais l'aumône en secret, si tu pries et jeûnes en secret, ton Père qui voit dans le secret te le rendra, ἀποδώσει σοι[53] ».

Luc emploie le substantif ἀνταπόδομα et le verbe ἀνταποδίδωμι « où le préfixe ἀντί accentue encore l'idée de rendre un échange[54] ». « Quand tu donnes un déjeuner ou un dîner, n'invite ni tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni des voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent à leur tour et que ce ne soit là ta rétribution, ἀνταπόδομα. Mais quand tu offres un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles, et bienheureux seras-tu de ce qu'ils ne peuvent pas te le rendre, ἀνταποδοῦναι, car cela te sera rendu, ἀνταποδοθήσεται, à la résurrection des justes » (Lc, XIV, 12-14).

Au travers de ces expressions et de ces textes, Dieu semble donc se constituer le débiteur de ceux qui agissent selon sa volonté, de ceux qui pratiquent la vertu sans poursuivre les récompenses terrestres : c'est lui qui « rend » au nom de tous ceux qui ne sauraient rendre, qui « rétribue » ceux qui, ici-bas, se sont montrés désintéressés.

Une image différente nous remet dans ce même contexte de salaire et de gain : le trésor que chacun doit s'amasser au ciel auprès de Dieu. D'après Matthieu, Jésus donne ce conseil comme une règle générale de vie : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre... Amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni la teigne, ni la rouille ne détruisent, où les voleurs ne percent pas les murs ni ne dérobent[55]. » Chez Luc, la perspective se restreint à l'aumône : « Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumônes. Faites-vous des bourses qui ne s'usent point, un trésor qui ne s'épuise pas dans les cieux, où le voleur n'approche pas, où la teigne ne détruit pas » (Lc, XII, 33). C'est aussi en connexion avec l'aumône que Jésus répète le mot à l'homme qui veut savoir le moyen d'obtenir la vie éternelle : depuis sa jeunesse, il a pratiqué les commandements, une seule chose lui manque, déclare le Maître : « Va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, tu auras un trésor dans le ciel, puis viens

52. F. Buechsel, art. δίδωμι, dans *Theol. Wört.*, t. II, pp. 170-171. Cf. Mt., XXI, 41; XVIII, 25; Mc, XII, 17; Lc, IV, 20; IX, 42; VII, 42; XII, 59.

53. Mt., VI, 1, 2, 4, 5, 6, 16, 18.

54. F. Buechsel, *op. cit.*, p. 171.

55. Mt., VI, 19-20. M. J. Lagrange cite en parallèle ce verset des Psaumes de Salomon, IX, 9 : « Celui qui pratique la justice thésaurise pour lui la vie auprès du Seigneur » (*Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 135).

et suis-moi[56]. » Le bien que l'homme accomplit ici-bas, et particulièrement les aumônes qu'il fait, ont donc leur prolongement dans le ciel : il se compose ainsi auprès de Dieu un trésor qui échappe à toutes les vicissitudes terrestres et qui lui appartient de plein droit[57].

Le juste Juge rétribue chacun selon sa conduite.

« Salaire, rétribution, paiement de dette, trésor dans le ciel », tous ces mots par eux-mêmes sont forts. Ils se trouvent explicités par diverses déclarations du Christ qui établissent pareillement une correspondance entre les œuvres de l'homme et la récompense ou le châtiment qui les sanctionne. Ces affirmations s'inscrivent dans un contexte de jugement, lequel est décrit, la plupart du temps, comme une séance judiciaire avec débat, audition de témoins[58] et verdict. C'est Dieu lui-même qui est le Juge, et le Christ tient alors la place de témoin, d'accusateur ou d'avocat[59], ou bien c'est Jésus qui préside et qui prononce la sentence[60]. Mais, chaque fois, la maxime générale, reprise de l'Ancien Testament[61], sert de principe : « Le Fils de l'homme doit revenir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rétribuera chacun selon sa conduite » (Mt., XVI, 27).

Les applications sont multiples. Chacun verra le Christ prendre à son égard le comportement qu'il aura eu lui-même envers lui : « Celui qui rougira de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'Homme rougira de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec ses saints anges[62]. » « Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père qui est dans les cieux, mais celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai aussi devant mon Père qui est dans les cieux[63]. »

L'attitude que l'homme aura prise vis-à-vis de son prochain commandera l'attitude du Juge à son égard : « Ne jugez pas afin de n'être pas jugés; vous serez jugés à la manière dont vous jugez, et on se servira pour vous de la mesure avec laquelle

56. Mc, X, 21; Mt., XIX, 21; Lc, XVIII, 22.

57. La même image est peut-être suggérée après la parabole du riche insensé : « Tel est le sort de celui qui thésaurise pour lui-même, et n'est pas riche pour Dieu, μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν » (Lc, XII, 21). Mais, — outre qu'il est difficile de préciser la portée exacte de ces derniers mots : s'agit-il de l'emploi salutaire des richesses terrestres, de l'acquisition ou de la possession des biens spirituels ? — nombre de critiques considèrent le verset comme une transition de l'Évangéliste. Cf. J. M. CREED, *op. cit.*, p. 173; M. HERMANIUK, *La Parabole évangélique*, Bruges, 1947, p. 255, n. 145.

58. Mt., XII, 41-42; Lc, XI, 31-32; Mt., X, 32-33; Lc, XII, 8-9.

59. Mt., X, 32-33; Lc, XII, 8-9.

60. Mt., XXV, 31-46; XVI, 27. Voir D. MOLLAT, *Jugement*, dans *S. D. B.*, c. 1347-1350.

61. Ps., LXVIII, 13; Prov., XXIV, 12.

62. Mc, VIII, 38; Lc, IX, 26.

63. Mt., X, 32-33; Lc, XII, 8-9.

vous mesurez » (Mt., VII, 1-2); principe que Luc développe ainsi : « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés; absolvez, et vous serez absous; donnez, et l'on vous donnera » (Lc, VI, 37-38). Quand les nations de la terre comparaîtront devant lui, le Christ rangera à sa droite, pour les faire passer dans le Royaume de son Père, tous ceux qui auront pratiqué les œuvres de miséricorde, puis il maudira et condamnera au feu éternel tous ceux qui auront refusé ou omis d'être charitables (Mt., XXV, 31-46). Le moindre geste alors sera évoqué, ne serait-ce que le don d'un verre d'eau fraîche[64], chaque parole sera passée au crible : « Je vous le dis, de toute parole inutile qu'ils auront proférée, les hommes devront rendre compte au jour du jugement; car c'est d'après tes paroles que tu seras déclaré juste et d'après tes paroles que tu seras condamné » (Mt., XII, 36-37).

Il est évident, ici encore, qu'au delà des gestes extérieurs, le jugement de Dieu atteint les intentions profondes de chacun, car c'est le cœur de l'homme qui donne valeur à ses actes (Mt., XV, 8), « c'est de lui que procèdent les mauvaises pensées, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les calomnies » Mt., XV, 18), c'est lui qui, par ses mauvaises dispositions, peut vider de leur substance jusqu'aux actes apparemment les plus religieux et les plus charitables (Mt., VI, 4, 6, 18). Aussi les miracles opérés au nom du Christ ne serviront-ils de rien ce jour-là, pas plus que les protestations verbales, si l'âme n'était pas intérieurement accordée à la volonté de Dieu[65]. Il ne suffira même pas d'avoir fait partie du Royaume terrestre : le bon grain et l'ivraie croissaient jusqu'alors ensemble dans le champ du monde, mais, « à la consommation du siècle, le Fils de l'Homme enverra ses anges, et ils arracheront de son Royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, τὴν ἀνομίαν, et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. Alors les justes brilleront comme le soleil dans le Royaume de leur Père » (Mt., XIII, 37-43). Le filet jeté en mer contenait des poissons de toute espèce, mais « à la consommation des siècles, les anges viendront séparer les méchants d'avec les bons, et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Mt., XIII, 47-50). Pour prendre part au festin des noces, il faut porter la robe nuptiale, sinon, comme

64. Mt., X, 42; Mc, IX, 41.

65. Mt., VII, 21-23. Cf. B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux, 1932, pp. 255-256 : « L'expression οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, reprise au psalmiste (Ps., VI, 9), désigne clairement la résistance à la volonté du Père et par conséquent une désobéissance morale et religieuse. Ἀνομία dans les évangiles... désigne l'état d'opposition aux volontés de Dieu. De plus, le terme prend une valeur messianique et eschatologique. Il est toujours appliqué à l'hostilité de ceux qui refusent l'obéissance à l'Évangile et à Jésus, qui contrecarrent son apostolat ou celui des disciples. »

dans la parabole, le roi, venu saluer les convives[66], fait jeter dans les ténèbres extérieures l'invité dont le cœur n'est pas adapté à cette béatitude (Mt., XXII, 11-13).

Certaines paroles de Jésus laissent entrevoir qu'avant ces assises générales et solennelles, un jugement particulier s'exerce à la mort de chacun et que les sanctions entrent immédiatement en vigueur. C'était une croyance assez fréquente chez les rabbins de l'époque[67]; elle est présupposée dans la parabole de l'économe infidèle comme dans celle de Lazare et du mauvais riche; elle forme la toile de fond dans les paraboles de la vigilance[68]. Il n'est pas question alors du retour glorieux du Christ qui doit mettre fin à l'histoire; le Christ se présente seul et pour régler des destinées individuelles. Le critère du jugement reste néanmoins le même : chacun doit répondre pour soi, et son sort est fixé selon sa conduite.

Quand l'époux survient, les cinq vierges vigilantes entrent avec lui dans la salle des noces, tandis que les cinq vierges folles, qui n'ont pas su persévérer jusqu'au bout, trouvent devant elles la porte fermée (Mt., XXV, 1-13); de même, les serviteurs vigilants, qui ont gardé leurs lampes allumées, ouvrent dès que le maître frappe à la porte et ils prennent part au banquet qu'il leur sert (Lc, XII, 35-38). Ce devoir de vigilance oblige tous les disciples quels qu'ils soient, car tous doivent vivre dans l'attente du Christ et désirer inlassablement son retour. Certains cependant remplissent une charge dans la communauté, « ils sont établis au-dessus des autres serviteurs pour leur distribuer la nourriture au temps voulu[69] »; le jugement s'exerce donc, en outre, à leur endroit sur la manière dont ils ont accompli leur mission; l'intendant, qui a prouvé durant sa vie ici-bas sa fidélité et sa prudence, est associé, dans le ciel, au gouvernement du Royaume[70]; l'intendant infidèle est « retranché » de la communauté et partage le sort des hypocrites[71]. Luc ajoute que la responsabilité, et dès lors le châtiment, varie selon la connaissance que chacun a reçue des volontés de son maître, et il con-

66. Sur cette coutume, voir A. VACCARI, *La parabole du festin des noces* (Mt., XXII, 1-14). Notes d'exégèse, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1951-1952, pp. 138-145.

67. Cf. B. FREY, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Biblica*, 1932, pp. 133-150; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...*, t. I, pp. 336-340.

68. Sauf en ce qui concerne la parabole des mines, nous suivrons dans leurs grandes lignes les interprétations données par A. FEUILLET, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu* (XXIV-XXV), II, dans *Revue Biblique*, 1950, pp. 62-91.

69. La question de Pierre, rapportée par Lc, XII, 41, montre bien du reste que cette nouvelle parabole vise les apôtres, et par-delà, tous ceux qui, après eux, auront responsabilité dans l'Église.

70. « Jésus ne nous fait entrer dans la béatitude céleste (avant la Parousie suprême) que pour nous faire participer plus efficacement à ce qui constitue l'essence même de l'Évangile, l'expansion du Règne de Dieu » (A. FEUILLET, *op. cit.*, p. 69).

71. Mt., XXIV, 45-51; Lc, XII, 41-46.

vous mesurez » (Mt., VII, 1-2); principe que Luc développe ainsi : « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés; absolvez, et vous serez absous; donnez, et l'on vous donnera » (Lc, VI, 37-38). Quand les nations de la terre comparaîtront devant lui, le Christ rangera à sa droite, pour les faire passer dans le Royaume de son Père, tous ceux qui auront pratiqué les œuvres de miséricorde, puis il maudira et condamnera au feu éternel tous ceux qui auront refusé ou omis d'être charitables (Mt., XXV, 31-46). Le moindre geste alors sera évoqué, ne serait-ce que le don d'un verre d'eau fraîche[64], chaque parole sera passée au crible : « Je vous le dis, de toute parole inutile qu'ils auront proférée, les hommes devront rendre compte au jour du jugement; car c'est d'après tes paroles que tu seras déclaré juste et d'après tes paroles que tu seras condamné » (Mt., XII, 36-37).

Il est évident, ici encore, qu'au delà des gestes extérieurs, le jugement de Dieu atteint les intentions profondes de chacun, car c'est le cœur de l'homme qui donne valeur à ses actes (Mt., XV, 8), « c'est de lui que procèdent les mauvaises pensées, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les calomnies » Mt., XV, 18), c'est lui qui, par ses mauvaises dispositions, peut vider de leur substance jusqu'aux actes apparemment les plus religieux et les plus charitables (Mt., VI, 4, 6, 18). Aussi les miracles opérés au nom du Christ ne serviront-ils de rien ce jour-là, pas plus que les protestations verbales, si l'âme n'était pas intérieurement accordée à la volonté de Dieu[65]. Il ne suffira même pas d'avoir fait partie du Royaume terrestre : le bon grain et l'ivraie croissaient jusqu'alors ensemble dans le champ du monde, mais, « à la consommation du siècle, le Fils de l'Homme enverra ses anges, et ils arracheront de son Royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, τὴν ἀνομίαν, et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. Alors les justes brilleront comme le soleil dans le Royaume de leur Père » (Mt., XIII, 37-43). Le filet jeté en mer contenait des poissons de toute espèce, mais « à la consommation des siècles, les anges viendront séparer les méchants d'avec les bons, et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Mt., XIII, 47-50). Pour prendre part au festin des noces, il faut porter la robe nuptiale, sinon, comme

64. Mt., X, 42; Mc, IX, 41.

65. Mt., VII, 21-23. Cf. B. RIGAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux, 1932, pp. 255-256 : « L'expression οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, reprise au psalmiste (Ps., VI, 9), désigne clairement la résistance à la volonté du Père et par conséquent une désobéissance morale et religieuse. Ἀνομία dans les évangiles... désigne l'état d'opposition aux volontés de Dieu. De plus, le terme prend une valeur messianique et eschatologique. Il est toujours appliqué à l'hostilité de ceux qui refusent l'obéissance à l'Évangile et à Jésus, qui contrecarrent son apostolat ou celui des disciples. »

dans la parabole, le roi, venu saluer les convives[66], fait jeter dans les ténèbres extérieures l'invité dont le cœur n'est pas adapté à cette béatitude (Mt., XXII, 11-13).

Certaines paroles de Jésus laissent entrevoir qu'avant ces assises générales et solennelles, un jugement particulier s'exerce à la mort de chacun et que les sanctions entrent immédiatement en vigueur. C'était une croyance assez fréquente chez les rabbins de l'époque[67]; elle est présupposée dans la parabole de l'économe infidèle comme dans celle de Lazare et du mauvais riche; elle forme la toile de fond dans les paraboles de la vigilance[68]. Il n'est pas question alors du retour glorieux du Christ qui doit mettre fin à l'histoire; le Christ se présente seul et pour régler des destinées individuelles. Le critère du jugement reste néanmoins le même : chacun doit répondre pour soi, et son sort est fixé selon sa conduite.

Quand l'époux survient, les cinq vierges vigilantes entrent avec lui dans la salle des noces, tandis que les cinq vierges folles, qui n'ont pas su persévérer jusqu'au bout, trouvent devant elles la porte fermée (Mt., XXV, 1-13); de même, les serviteurs vigilants, qui ont gardé leurs lampes allumées, ouvrent dès que le maître frappe à la porte et ils prennent part au banquet qu'il leur sert (Lc, XII, 35-38). Ce devoir de vigilance oblige tous les disciples quels qu'ils soient, car tous doivent vivre dans l'attente du Christ et désirer inlassablement son retour. Certains cependant remplissent une charge dans la communauté, « ils sont établis au-dessus des autres serviteurs pour leur distribuer la nourriture au temps voulu[69] »; le jugement s'exerce donc, en outre, à leur endroit sur la manière dont ils ont accompli leur mission; l'intendant, qui a prouvé durant sa vie ici-bas sa fidélité et sa prudence, est associé, dans le ciel, au gouvernement du Royaume[70]; l'intendant infidèle est « retranché » de la communauté et partage le sort des hypocrites[71]. Luc ajoute que la responsabilité, et dès lors le châtiment, varie selon la connaissance que chacun a reçue des volontés de son maître, et il con-

66. Sur cette coutume, voir A. VACCARI, *La parabole du festin des noces* (Mt., XXII, 1-14). Notes d'exégèse, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1951-1952, pp. 138-145.

67. Cf. B. FREY, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Biblica*, 1932, pp. 133-150; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...*, t. I, pp. 336-340.

68. Sauf en ce qui concerne la parabole des mines, nous suivrons dans leurs grandes lignes les interprétations données par A. FEUILLET, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu* (XXIV-XXV), II, dans *Revue Biblique*, 1950, pp. 62-91.

69. La question de Pierre, rapportée par Lc, XII, 41, montre bien du reste que cette nouvelle parabole vise les apôtres, et par-delà, tous ceux qui, après eux, auront responsabilité dans l'Église.

70. « Jésus ne nous fait entrer dans la béatitude céleste (avant la Parousie suprême) que pour nous faire participer plus efficacement à ce qui constitue l'essence même de l'Évangile, l'expansion du Règne de Dieu » (A. FEUILLET, *op. cit.*, p. 69).

71. Mt., XXIV, 45-51; Lc, XII, 41-46.

clut : « De tous ceux à qui il a été beaucoup donné on exige beaucoup, et à celui auquel il a été beaucoup confié, on réclame beaucoup » (Lc, XII, 47-48).

La parabole des talents dans Matthieu et celle, que nous croyons parallèle, des mines dans Luc décrivent ces jugements individuels comme une reddition de comptes qu'après un retour plus ou moins prolongé le maître exige de chacun de ses serviteurs : elles soulignent de plus qu'il ne suffit pas de s'abstenir du mal, mais qu'il est nécessaire de faire valoir les dons reçus : le serviteur qui a enfoui le talent et qui le rapporte seul est jeté dans les ténèbres où il y aura des pleurs et des grincements de dents; ceux qui ont fait fructifier les talents reçus sont invités à entrer dans la joie de leur maître et une intendance supérieure leur est promise dans le Royaume (Mt., XXV, 14-30). Dans la tradition de Luc, leur récompense est même proportionnelle à l'argent qu'ils rapportent : chacun a reçu une mine, mais celui qui en a gagné dix obtient le gouvernement de dix villes, celui qui en a gagné cinq le gouvernement de cinq villes (Lc, XIX, 11-27).

Qu'il s'agisse du jugement dernier ou des jugements individuels, tous ces textes nous placent donc en face d'une économie de juste rétribution : les œuvres de l'homme ont une valeur objective aux yeux de Dieu, il en tient compte pour accorder à ceux qui les pratiquent une récompense auprès de lui.

Dieu est un Juge : il rétribue chacun selon sa conduite, connait le cœur des hommes et pèse leurs œuvres au poids de leur amour. S'il n'était que juge arbitrant un conflit qui lui resterait étranger, le problème serait assez simple, mais cette récompense reçoit le nom de « salaire » et paraît se présenter comme un dû qui l'obligerait lui-même, et les complexités s'accumulent du fait que Dieu est en même temps le Maître Souverain et qu'il a voulu être le Père.

C'est le Maître Souverain qui a décidé cette économie.

Maître, tout lui est dû, selon la plus stricte justice, et, si totale que l'on imagine la dépendance de l'esclave antique par rapport à son maître, elle restera toujours fort loin de celle qui lie la créature à son Créateur. Jésus pourtant esquisse la comparaison : « Lequel d'entre vous, ayant un esclave au labour ou à la garde des troupeaux, lui dirait, à son retour des champs : « Viens vite et mets-toi à table » ? Ne lui dira-t-il pas plutôt : « Prépare-moi à dîner; ceins-toi pour me servir jusqu'à ce que j'aie mangé et bu; après, tu mangeras et boiras à ton tour » ? A-t-il de la reconnaissance envers cet esclave qui a fait ce qui lui était ordonné ? De même, quand vous aurez fait tout ce qui vous est ordonné, dites : « Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire » (Lc, XVII, 7-11). Un contrat ne peut se passer qu'entre égaux, et, dans les concep-

tous du temps. La dissemblance était telle que le maître n'avait aucune obligation et n'était tenu à rien. A plus forte raison, est-ce vrai quand il s'agit du Maître divin : l'homme n'a pas à spéculer sur une rétribution de sa part, et d'autant moins que ce sont ses propres richesses que Dieu lui confie [72].

Néanmoins, c'est aussi en tant que Seigneur et Roi que Dieu demande à l'homme son obéissance et que, selon le bon plaisir de son amour, il lui promet une récompense en retour. Une fois la promesse faite, et elle ne dépend que de la volonté divine, l'œuvre accomplie dans les conditions voulues constitue un titre, elle donne lieu à un mérite, mais ce titre n'oblige Dieu que pour autant que lui-même a voulu le déterminer ainsi, et, en accordant la récompense promise, il n'est fidèle qu'à sa propre Justice, il réalise l'ordre que son propre Amour a conçu.

C'est le Père qui ouvre son héritage à ceux qui ont accepté de devenir ses fils.

Jésus souligne en effet, d'autre part, que celui qui fixe le salaire, c'est le Père qui est dans les cieux (Mt., vi, 1, 4, 6, 18), et il dépasse de toute sa magnificence l'équivalence qui serait réclamée par la simple justice : le μισθός promis est « abondant » [73], « on versera dans votre sein une bonne mesure, serrée, tassée, débordante » (Lc, vi, 38); ceux qui abandonnent tout pour suivre le Christ recevront le centuple et la vie éternelle [74]; pour avoir été « fidèle en des choses minimes », le serviteur entre dans la joie de son maître et est élevé à une charge incomparable [75]. « Si grand est cet amour de Dieu que ceux qui se représentent une justice à la manière humaine, tous ceux pour lesquels Dieu n'est qu'un Juge et un Roi, ne peuvent absolument pas le comprendre et font erreur sur le mystère du joyeux Message de Jésus... Ce n'est pas une justice dominatrice et judiciaire qui calcule le salaire mérité, mais c'est l'amour de Dieu qui se déverse, d'une manière unique et qui n'est possible qu'à Dieu, sur ses enfants, sans doute imparfaits, mais de bonne volonté [76]. »

Cette paternité de Dieu nous réintroduit cependant, par un nouveau biais, dans une sphère de justice. Parce qu'il a daigné se faire notre Père, le Royaume qu'il nous promet est en effet un « héritage » qu'il ouvre à ses fils [77], mais, si tous sont appelés à devenir fils, ne le deviennent en fait que ceux qui acceptent cette grâce et obtiennent ce titre par leur charité envers tous [78] et leur amour de la paix (Mt., v, 9).

72. Mt., xxv, 14-30; Lc, xix, 11-26.
73. Mt., v, 12; Lc, vi, 23 et 35.
74. Mc, x, 28-30; Mt., xix, 28-29; Lc, xviii, 29-30.
75. Mt., xxv, 21 et 23; Lc, xix, 17.
76. Preisker, *op. cit.*, p. 723.
77. Mt., xix, 29; xxv, 34; Mc, x, 17; Lc, x, 25; xviii, 18.
78. Mt., v, 44-45; Lc, vi, 35.

***

Nos conceptions humaines resteront donc toujours trop étroites en face de cette réalité absolument originale qui les dépasse de toutes parts. Le mot de « mérite » que nous employons pour la désigner ne peut pas être compris avec les limitations que nous lui imposons à l'intérieur de notre monde : il faut l'entendre avec toutes les harmoniques qui se dégagent de la parole de Jésus. De l'homme, qui n'est rien que par lui, Dieu pouvait tout exiger sans être lié par aucune obligation, mais, selon la libre disposition de sa volonté et dans la surabondance de son amour, il a voulu promettre une récompense magnifique à celui qui accepte son Royaume, obéit à ses commandements et fait fructifier les talents qu'il lui a confiés, si bien qu'en vertu de cette ordination divine, l'œuvre de l'homme doit nécessairement s'insérer entre cet Amour qui décide et qui donne et la fin qu'il a daigné lui assigner. L'enseignement de Jésus est formel : pour le Royaume en sa phase actuelle comme pour le Royaume céleste, c'est Dieu qui donne, mais il exige la coopération de l'homme. Deux passages des Evangiles pourraient, en terminant, résumer cette vérité.

La parabole du semeur illustre cette conjonction nécessaire de l'œuvre humaine avec l'œuvre divine pour l'avancement terrestre du Royaume. L'Envoyé de Dieu jette la parole comme une semence dans le champ du monde, mais, les dispositions des âmes étant différentes, le sort de la semence en devient différent : chez certains, Satan n'a aucune peine à enlever la Parole; d'autres la reçoivent avec joie, mais ils se laissent vite scandaliser par les tribulations et les persécutions; en d'autres, les soucis du monde, les délices de la richesse, les convoitises, finissent par étouffer la Parole qui a pourtant commencé à grandir; même chez ceux qui en profitent, les fruits sont plus ou moins nombreux. Le Semeur est le même, et la semence identique, mais la volonté de l'homme rend le don de Dieu inutile ou salutaire[79].

La Parole du Christ aux élus dans la scène du jugement met en relief, d'autre part, cette coopération nécessaire pour le Royaume définitif. Les bénis du Père le reçoivent comme un « héritage », donc en leur qualité de fils, Dieu les ayant appelés à cette filiation. Mais ils le reçoivent aussi parce qu'ils se sont montrés charitables : « Venez, les bénis de mon Père, héritez le Royaume qui a été préparé pour vous depuis le commencement du monde, *car* j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire... » (Mt., XXV, 34).

79. Mc, IV, 15-20; Mt., XIII, 19-23; Lc, VIII, 12-15.

En présence de ces textes qu'on peut opposer les uns aux autres, il ne s'agit pas évidemment de faire un choix, car le choix est « hérésie ». Les uns et les autres sont paroles du Christ, et on ne peut tenir la vérité qu'en les gardant tous, malgré leur complexité. Dieu n'impose ni ses initiatives ni sa grâce, l'homme est libre, il doit consentir et répondre par son acceptation et par ses œuvres.

M.-François BERROUARD, O. P.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

UN DÉBAT SUR L'EUCHARISTIE

I

Résumé de la position de M. Leenhardt

Le livre de M. le professeur F.-J. Leenhardt : *Ceci est mon Corps. Explications de ces paroles de Jésus-Christ*[1], mérite notre attention par les problèmes qu'il soulève.

La question à laquelle ces lignes essaieront de répondre en premier lieu est celle-ci : Quelle relation le Christ a-t-il voulu établir avec nous ? Ou plus exactement, et afin de limiter cet immense sujet, formulons ainsi notre propos : Puisque le Christ a voulu que ses disciples annonçassent son Évangile, il a établi avec nous ce lien qu'est la prédication de sa Parole : « Qui vous écoute, m'écoute. » La question est alors de savoir s'il a voulu établir, par un autre moyen que la Parole parlée, une autre relation d'une espèce différente (p. 13).

tel est exactement le problème posé.

Pour bien situer ce problème, l'auteur commence par opposer l'Église catholique et le protestantisme :

L'une en face de l'autre se dressent en effet deux conceptions que l'on peut ramener respectivement à leur note dominante en disant : ici l'Église de la Parole, là l'Église du sacrement.

Que le catholicisme romain donne au sacrement une place sinon exclusive, du moins largement prépondérante, il me semble qu'on ne peut contester la chose, ni du point de vue de la doctrine, ni du point de vue des faits. Ce n'est pas le lieu d'établir ni de discuter le bien fondé de cette affirmation. Que le protestantisme donne à la Parole une place sinon exclusive du moins largement prépondérante, il me semble que cela n'est pas plus contestable, mais cette prépondérance incontestable de la Parole soulève quelques difficultés dans la problématique de la relation avec le Christ. En revendiquant le titre d'Église de la Parole, le protestantisme ne se réfère pas seulement aux sources et normes de sa foi, qu'il trouve dans l'Écriture Sainte comme Parole de Dieu. Il entend

1. F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Coll. « Cahiers théologiques », 37, Édit. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1955, 76 pp.

affirmer plus ou moins explicitement que sa foi refuse au sacrement ce qu'elle accorde exclusivement à la Parole, qu'il ne reconnaît aucune importance véritable au sacrement, ni sur le plan théologique, ni sur le plan pratique. La relation au Christ demeure pour lui essentiellement dans l'ordre de la parole — mais ici notons-le, il faut écrire parole avec une minuscule — et tout le problème surgit de ce petit détail orthographique. Le sacrement peut être opposé à la parole comme discours humain, mais il n'est pas exclu que Dieu puisse parler autrement que par le langage humain. Les cieux disent la gloire de Dieu, ainsi chantait le psalmiste. Les prophètes voyaient dans les événements de l'histoire des Paroles de Dieu. La foi chrétienne se nourrit constamment de la double lecture des Paroles de Dieu écrites dans le monde et dans l'histoire; le discernement des temps, auxquels renvoyait Jésus, relève de cette même audition de la Parole silencieuse de Dieu. Si donc Dieu peut parler autrement que par le langage humain, la question est de savoir s'il parle aussi par le sacrement.

Aussi faut-il être clair quand on affirme que la relation au Christ demeure pour le protestantisme essentiellement dans l'ordre de la Parole. Car il y a une souveraineté de la « parole » qui n'est que la souveraineté du langage oral, et parfois la tyrannie du bavardage.

La prépondérance de la Parole, en revanche, est peut-être le caractère fondamental du christianisme, qu'il tient de l'hébraïsme. C'est elle que les Églises de la Réforme ont voulu rappeler et restaurer. En ce sens-là, leur effort a une pointe polémique qu'il faut relever, car on ne sait bien ce qu'on affirme que si l'on sait ce que l'on nie. Sans pouvoir insister sur ce point, soulignons en effet, que la prépondérance de la Parole de Dieu dans l'Église s'oppose à la menace du substantialisme, du « chosisme » et aux formes diverses et sournoises de la magie religieuse et sacramentelle. L'homme naturel cherche à manier les puissances surnaturelles à son profit quand il croit trouver dans les choses des forces occultes à son service. On ne peut pas nier que certains développements de la théologie sacramentaire et certaines pratiques, qui ne sont pas le privilège exclusif des catholiques, n'aient trop emprunté à ce penchant naturel de l'homme. Le rôle de la Parole dans la piété comme dans la pensée chrétienne est prépondérant parce que la foi est une affaire proprement personnelle, un dialogue avec question et réponse où l'homme s'engage en répondant. Toute altération de la fonction « Parole de Dieu » au sein du christianisme est une atténuation de son caractère personnel, et amorce les plus décisives perversions (pp. 15-16).

Il est facile à l'auteur de montrer que le caractère spirituel de la parole lui vient de ce qu'elle sert de moyen d'expression pour la personne et par là, de moyen de communication entre les personnes. Il est donc possible de parler par des gestes, par des démarches, par des actes. C'est pourquoi le discours n'est pas en soi plus spirituel que le sacrement, menacé qu'il est par le verbalisme. D'ailleurs le mystère de l'Incarnation nous invite à la rencontre avec le Christ dans toute la densité de sa réalité humaine. Ces remarques introduisent la sainte Cène comme relation de communication établie par le Christ :

A ceux qui reçoivent ce pain, Jésus affirme que ceci est son corps. Il n'abandonne pas sa présence aux fluctuations de leur mémoire. Il veut qu'elle ne soit pas chez eux seulement une pensée intérieure, quelque chose que l'on se dit à soi-même. Il veut que ce pain *dise* qu'il est là, comme son corps le leur *dit* encore maintenant et pour quelques instants. Ses amis qu'il a tant aimés ne seront pas livrés au seul souvenir de sa présence, car sa présence est

désormais liée à un geste et à un objet, à un acte et à une chose, à ce qu'il fait en distribuant ce morceau de pain dont il dit : « Ceci est mon Corps. » Il se solidarise lui-même avec ce pain qu'il distribue. Il s'incorpore en quelque sorte à ce pain qu'il donne. Il veut par cette affirmation que ce pain soit pour ceux qui le reçoivent autre chose que du pain, le choisissant avec une étonnante autorité pour en faire l'expression sensible de sa présence, l'organe qui incarnera pour les croyants sa présence toujours actuelle. Il assume ce pain comme son corps, comme l'organe de sa présence et de sa manifestation (p. 26).

En quel sens cependant et de quelles manières sont soutenables et valables semblables affirmations ? L'auteur est obligé de s'engager dans une série de considérations sur ce qu'est la réalité :

La réalité n'est connue et comprise dans sa véritable dimension que si elle est saisie dans cette double relation à son Créateur et à la créature, dans sa position intermédiaire entre son origine et sa fin. En d'autres termes encore, la véritable réalité des choses se trouve dans ce que Dieu veut qu'elles soient pour la créature. Ce que les choses sont en dernière analyse, c'est ce que Dieu donne par elles à l'homme. Elles ne sont pas le reflet ou l'ombre des pensées immobiles d'un Dieu olympien, la projection ou la dégradation de ses idées. Les choses sont ce que Dieu en fait; elles sont ce qu'elles réalisent de sa volonté active, leur réalité dépend de la volonté créatrice de sa Parole qui les destine à servir la créature. Les choses ont une vocation, elles tirent leur réalité dernière de l'accomplissement de cette vocation.

On retrouve ici par un autre biais cette solidarité de l'homme et des choses qu'affirme en tant de manières la pensée chrétienne héritière du réalisme biblique. L'homme est inséparable des choses, et les choses sont inséparables de l'homme. Celui-ci tient d'elles sa manière d'être; elles tirent de lui leur raison d'être.

Si l'on n'oublie pas ces vérités on comprendra que la réalité dernière des choses n'est pas en elles-mêmes, dans ce qu'elles livrent à nos sens, même perfectionnés par les instruments de laboratoire les plus savants. Pour saisir la substance de la réalité, il faut en avoir une connaissance en profondeur, atteignant au delà de ce que les choses sont, le pourquoi de ce qu'elles sont. La substance d'une réalité est dans l'intention divine qui s'y réalise. Seule la foi saisit cette dimension des choses, leur réalité invisible et eschatologique (cf. la définition de la foi dans Hebr., II, 1). La foi seule est apte à connaître ce que les choses sont dans la volonté de Dieu, quelle est leur destination, leur raison d'être, et que là est l'essentiel de leur être, leur substance dernière.

Quelle sera donc aux yeux de la foi la réalité dernière du pain que Jésus-Christ offre à ses disciples en déclarant : « Ceci est mon corps » ? Ce pain Jésus l'insère dans une intention précise. Cette intention il la formule explicitement et le cadre du rituel pascal en confirme encore la portée. A l'instant où il va quitter ses disciples, il veut que, après l'arrestation et ce qui s'ensuivra, sa présence continue d'être réelle et active comme avant. Le rite pascal est proprement destiné à assurer cette permanente actualité des actes rédempteurs de Dieu. Désormais, ce rite concernera la présence du Christ, encore au milieu des siens, bientôt soustrait à leurs regards. Jésus veut qu'en dépit des efforts de la puissance des Ténèbres, sa présence continue. C'est pour cela que, prenant du pain, il déclare : « Ceci est mon Corps ». Il insère ce pain dans cette intention formelle qui est la sienne. Il prononce sur lui une parole qui dit quelle sera désormais la destinée dernière de ce pain. Il fait que ce pain n'a plus sa raison d'être dernière dans la nourriture du corps. Bien qu'il

continue à être une nourriture, la foi le recevra pour autre chose et elle attendra de lui autre chose que ce réconfort physique. L'essentiel, dans ce pain que le Christ donne en affirmant qu'il est son corps, ce n'est pas ce que le boulanger en a fait, c'est ce que Jésus-Christ en a fait quand il le donne et déclare que c'est son corps (pp. 31-32).

L'auteur, pour définir le changement ainsi réalisé, emploie le mot de *transsubstantiation* et déclare :

L'interprétation précédente prend très au sérieux la parole de Jésus-Christ. Elle suppose que Jésus-Christ manifeste à l'égard du Christ qu'il distribue une intention capable de lui assigner une autre fin que sa fin naturelle (p. 34).

Cependant le pain ne devient corps du Christ que pour autant que le Christ le donne :

Les paroles prononcées lors de la distribution du pain n'intéressent pas le pain lui-même. Ce n'est point parce qu'elles sont prononcées que le pain est le corps de Jésus-Christ, mais parce que Jésus-Christ entend donner ce pain comme son corps. Le pain n'est pas corps de Christ par la vertu de l'énonciation de certaines paroles. Les paroles prononcées explicitent la volonté de Jésus, elles la font connaître aux participants, elles ne la réalisent point. C'est dans le geste de donation que la volonté ministérielle du Christ se réalise (p. 40).

Cette affirmation du don du Christ amène l'étude de la Cène comme sacrifice. Celle-ci est vraiment un sacrifice puisque

le don du pain s'inscrit dans la même pensée sacrificielle qui embrasse la vie et la mort de Jésus (p. 47) La Cène relève de la catégorie du sacrifice, comme le ministère et comme la Croix qui l'encadrent, à condition de donner une extension suffisante à la notion de sacrifice. Tout ce que Dieu a fait pour surmonter le péché est sacrifice de sa part, immolation secrète, épreuve et preuve de son amour pour les pécheurs (p. 48).

M. Leenhardt traite ensuite de l'efficacité du rite.

Contester que le rite pascal puisse avoir une efficacité, c'est contester la souveraineté de Dieu sur sa création. Douter que ce rite ait réellement une efficacité, c'est réduire à l'état de simple mise en scène la solennelle Pâque que Jésus-Christ prit avec les siens avant d'être arrêté (p. 53).

Il parle même de l'*opus operatum*.

Le point sur lequel on a voulu insister de tout temps en parlant de l'opus operatum sacramentel c'est que l'efficacité du sacrement dépend directement et exclusivement de l'action du Christ qui agit en lui, seule source de la grâce sacramentelle (p. 55).

L'auteur est ainsi amené à étudier l'objectivité ecclésiale :

La foi doit prendre conscience de cette antériorité de la volonté du Christ Jésus et de la dépendance de la décision du croyant par rapport à ce que le Christ a institué. De même, elle doit prendre conscience que cette volonté du

Christ et l'institution établie par lui ne cessent point d'être réelles et effectives, même après la célébration du repas du Seigneur. La fin d'un service liturgique ne marque pas la fin de la démarche sacramentelle du Christ (p. 59).

Cependant l'auteur réaffirme solennellement que « hors du geste liturgique assumé par le Christ, il ne peut y avoir que du pain » (p. 59) et que « la présence du Christ ne se stabilise pas dans une chose ni dans des hommes. Elle se manifeste dans un acte du Christ lui-même » (p. 63-64).

Un dernier chapitre étudie la grâce du sacrement; selon l'auteur, la grâce rédemptrice de Dieu dans le Christ

contient elle-même déjà une intervention directe dans l'être intime du croyant. Le croyant n'est pas en face d'elle comme s'il y demeurait étranger, comme si cette démarche n'était qu'une proposition abstraite pour lui, comme si elle créait pour lui une pure et simple possibilité (p. 69).

L'amour du Christ agit à la façon d'un amour créateur de liberté. Et l'auteur termine en remarquant que l'analyse symbolique du pain ne paraît jouer aucun rôle dans l'analyse qu'il a faite du sacrement : selon lui, l'idée dominante dans la pensée de Jésus n'est pas celle de nourriture, mais celle de vie, celle de dispensation de la vie.

Une fois présenté rapidement la position de M. L., nous comprenons mieux les précautions qu'il prend de mettre en garde dans son introduction catholiques et protestants. Les premiers, pense-t-il, parce qu'ils risquent de le tirer trop vite à eux, étant donné son langage à première vue catholique (nous verrons en définitive qu'il n'en est rien); les seconds parce que le fait de ce vocabulaire catholique risque de déclencher chez eux des réflexes de peur :

A certaines heures, en face de certaines réactions, on en vient à se poser des questions plus graves. On en vient à se demander si, chez beaucoup de protestants, les réactions ne sont pas dominées principalement par je ne sais quelle inquiétude panique. J'ai quelque peine à le dire ici, parce qu'il est plus décent de laver son linge sale en famille. Mais nul n'en ignore, et je me dis que la lavandière au lavoir public fait besogne utile à tout le monde... Nous avons des réflexes faussés et parfois notre réflexion elle-même a perdu sa liberté. La présence du catholicisme romain à côté de nous nous impose certaines attitudes de défense. Nous avons peur de tout ce qui paraît nous en rapprocher, de tout ce qui pourrait apparaître comme une infiltration catholique. Est-ce un véritable souci de pureté ? Dans l'intention peut-être, et j'y applaudirais s'il était clairvoyant. Je souhaite que nous soyons vigilants et clairvoyants à l'égard de certaines menaces qui guettent la foi évangélique. Mais il y a aussi un souci de pureté qui n'a rien à voir souvent avec la sauvegarde des valeurs essentielles du protestantisme authentique. Nous nous accordons toutes les libertés et toutes les fantaisies quand elles nous poussent loin de Rome. Alors nous ne nous soucions pas toujours de savoir quel prix nous payons cette sécurité inutile et parfois nuisible. Pourvu que ce ne soit pas suspect de romanisme nous sommes tranquilles et cela nous suffit. Certaines étrangetés de chez nous pourraient s'expliquer ainsi, et nous préférons en souffrir plutôt qu'en démordre. On ne suspectera pas de sortir des normes du protestantisme un théologien qui s'avancera jusqu'aux extrêmes

limites du libéralisme théologique encore compatible avec la foi chrétienne, même très diluée. Mais dès qu'on parle de placer des répons dans la liturgie ou de s'agenouiller au culte pendant la prière, vous voilà taxé de crypto-catholicisme. Il y a, dans cette disproportion des réactions, quelque chose de grotesque et de dangereux. Nous nous sommes laissés imposer des comportements absurdes.

Combien de telles réactions sont préjudiciables ! On ne peut pas faire que le catholicisme romain n'ait hérité de quinze siècles de pensée et d'expérience. C'est trop, dira-t-on, et l'héritage est très mélangé. Sans doute; il faut aussi savoir retenir ce qui est bon. A vouloir toujours nous distancer de ces richesses séculaires, nous nous trouvons appauvris de biens qui nous appartiennent cependant en propre, et nous en profiterions si nous agissions en toute liberté d'esprit.

Il serait donc souhaitable que les lecteurs dépouillassent un moment la lourde habitude presque héréditaire parmi nous, de flairer une infidélité à la Réforme dans toute nouveauté qui n'est pas antiromaine par quelque côté. Il faudrait que les lecteurs protestants de ces pages fussent assez protestants pour pratiquer le libre examen dans une réelle liberté d'esprit (p. 9).

Ce résumé succinct permettra d'une part de comprendre plus facilement les réactions d'un théologien catholique, le R. P. Henry, à la lecture de ce livre, d'autre part de mieux situer les réflexions générales que nous ferons à la suite de ce compte rendu.

M.-J. Le Guillou.

II

Essai de critique théologique

Le livre de M. le professeur Leenhart entend répondre à la question : Le Christ a-t-il « voulu établir, par un autre moyen que la Parole parlée, une autre relation d'une espèce différente » (p. 13) avec nous ? Il est révélateur que pour traiter de cette « relation » par le sacrement, l'auteur intitule son ouvrage : *Ceci est mon corps*. Cette proposition, empruntée à l'Écriture, indique en premier lieu que l'auteur veut demeurer au plan de l'argumentation exégétique, la plus proche possible de l'Écriture; mais elle indique plus encore peut-être, par la netteté de ce qu'elle affirme, que l'auteur veut la comprendre telle qu'elle se présente, en toute liberté d'esprit, sans se laisser arrêter par des préjugés confessionnels lorsqu'il n'en trouve pas le fondement dans l'Écriture. Dès l'*avertissement*, il met en garde ses lecteurs protestants contre les soupçons hâtifs de ceux qui flairent quelque grossière erreur chaque fois qu'un auteur semble s'approcher si peu que ce soit du catholicisme : « On ne suspectera pas de sortir des normes du protestantisme un théologien qui s'avancera jusqu'aux extrêmes limites du libéralisme théologique encore compatible avec la foi chrétienne, même très diluée. Mais dès que l'on parle de placer des répons dans la liturgie ou de s'agenouiller au culte pendant la prière, vous voilà taxé de crypto-catholicisme. Il y a, dans cette disproportion des

réactions, quelque chose de grotesque et de dangereux. Nous nous sommes laissé imposer des comportements absurdes » (p. 9-10). Quelle religion sur terre ne connaît cette pression interne d'un certain conformisme craintif et inintelligent ? M. Leenhardt souhaite donc que les protestants lui « épargnent d'absurdes reproches ».

Mais il souhaite aussi que les catholiques lui « épargnent d'absurdes louanges » (p. 10). L'auteur nous comprendra par conséquent si nous exprimons nos accords et nos désaccords avec la franchise qui lui plaît.

Nos accords sont nombreux. Nous avons beaucoup goûté tout d'abord la recherche objective, débarrassée des préjugés, même de ceux qui, malgré nous parfois, nous tiennent à cœur. Au cours de l'exposé nous avons particulièrement apprécié le premier chapitre, *Parole et sacrement*. Nous aurions même, quant à nous, exprimé plus fortement le lien entre parole et sacrement. Le chapitre sur la Sainte-Cène ne pose pas de difficulté, et nous avons lu avec intérêt et sympathie les chapitres suivants aux titres si « catholiques » : *La transsubstantiation*, *La Sainte-Cène comme sacrifice*, *Le problème de l'efficacité du rite*, *L'objectivité ecclésiale*, *La grâce du sacrement*.

Nos désaccords malheureusement demeurent nombreux. Le mépris de la philosophie, et particulièrement de l'aristotélisme, ne remplace pas toute philosophie. L'auteur laisse entendre que le théologien pourrait ici se passer de toute philosophie. Nous pensons cependant qu'il n'est pas dupe et qu'il s'aperçoit bien qu'il use, au service de sa foi, d'une certaine philosophie. Pourquoi est-il donc si indulgent pour celle-ci alors qu'il réprouve celle-là ? — Sans doute répondrait-il qu'il refuse simplement la philosophie grecque et qu'il essaye de retrouver les catégories des penseurs hébreux. A cet égard les pages qu'il nous donne sur le rôle de la parole chez les Grecs et chez les Hébreux sont significatives et intéressantes. Mais les Hébreux ne se sont jamais posé les questions qu'il se pose, surtout une question aussi métaphysique que celle de la « relation » (p. 13) entre Dieu et les hommes, qui est au cœur de cet ouvrage. Si l'on veut y répondre, force est bien d'introduire à l'intérieur de la pensée hébraïque des instruments d'analyse qui ne dépendent plus de celle-ci, même si on les veut homogènes à elle. Notre désaccord semble donc commencer au moment où l'auteur nous entraîne, pour analyser la Parole de l'Écriture, dans une philosophie qui ne nous apparaît pas de toute évidence meilleure parce qu'elle ne se réclame pas de l'autorité d'Aristote. Non seulement elle ne nous apparaît pas meilleure, mais nous éprouvons contre elle des difficultés insurmontables.

Pour prendre un exemple précis, l'auteur se pose, à la page 30, la question : « Qu'est-ce que la réalité ? » Question philosophique s'il en est. On ne reprochera pas au croyant de voir « la réalité » autrement que celui qui ne croit pas en Dieu. Mais on lui déniera la possibilité de répondre à la question, même dans sa perspective de croyant, sans faire de la philosophie. M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, il semble que nos frères protestants font souvent de la philosophie sans le savoir, et ce n'est pas, du point de vue de cette discipline, la meilleure manière d'en faire. M. Leenhardt répond à la question posée : « Leur nature essentielle et dernière [des choses] leur vient de leur relation avec Dieu. » Cela est

vrai. Il y a là une perception religieuse qui n'en est pas moins profonde parce qu'elle est courante dans la littérature chrétienne. Mais lorsque l'on veut regarder de plus près et savoir très précisément ce que cela veut dire, on est bien forcé d'analyser le terme de « relation » et de faire de la philosophie. En se dérobant à cette analyse, M. Leenhart ne semble pas voir — qu'il excuse encore une fois ma franchise — les problèmes qu'il esquive. Rien n'est résolu lorsqu'il conclut : « La substance d'une réalité est dans l'intention divine qui s'y réalise » (p. 31). Selon l'auteur, en effet, le changement d'intention divine suffirait à changer la substance d'une chose sans que celle-ci soit en elle-même, intrinsèquement, changée. Ainsi le pain reste du pain, mais en disant « Ceci est mon corps », Jésus « insère ce pain dans cette intention formelle qui est la sienne » (p. 32). La substance des choses, ce serait en quelque sorte leur vocation. La substance de l'homme, écrit l'auteur, « c'est sa vocation » (p. 33). La Parole du Christ en faisant « que ce pain n'a plus sa raison d'être dernière dans la nourriture du corps » (p. 32) change sa « vocation », sa « raison d'être », et donc sa substance.

Loin de nous de discuter l'intention du Christ que l'auteur présente : « Jésus veut que... sa présence continue » (p. 32). Sur ce point, nous sommes d'accord. Nous aimons aussi l'insistance que met l'auteur à rappeler que la Parole : « Ceci est mon corps » signifie un don et une offrande de la part du Christ. Mais que résulte-t-il, pour le pain, de cette parole ?

S'il n'y a que la « raison d'être » du pain qui soit changée, rien n'est changé à proprement parler dans le pain. Mais on peut se demander comment la fin d'une réalité peut être changée, si cette réalité ne l'est pas. Seule une philosophie purement nominaliste pourrait accepter ce qui semble à d'autres une véritable contradiction. La comparaison avec la vocation de l'homme est ici inacceptable, parce que l'homme, être pensant, qui possède sa fin lui-même en intention, avant d'exécuter son mouvement vers cette fin, est radicalement changé lui-même, en lui-même, lorsqu'il change de fin particulière. Ou si l'on veut, la vocation que le Saint-Esprit donne à un homme le change en son cœur, en lui-même, en lui donnant à lui-même une autre fin (particulière) que celle qu'il avait prise. Mais la fin d'une chose est inscrite dans sa nature, et l'on ne voit pas comment la fin changerait d'elle-même sans que la nature soit changée.

A cette objection, M. Leenhardt répondrait, pensons-nous, — il le dit équivalemment — que la fin ne change pas d'elle-même, mais par ou plutôt dans la volonté de Dieu : « La substance des choses est... dans la volonté de Dieu qui les soutient » (p. 33). Ne nous attardons pas au son « volontariste » de cette proposition. Il y a plus grave à notre avis. Si la chose n'est nullement changée en elle-même, tout le changement serait-il dans la volonté de Dieu qui, de ce pain destiné à être une nourriture terrestre, a « voulu » qu'il devînt un sacrement de vie ? Mais que signifie : « Dieu veut ? »*Tout est là*. Pour nous, Dieu ne change pas. *Ego sum et non mutor*. Attribuer une volonté ou une action à Dieu, c'est toujours et infailliblement attribuer un changement dans l'objet auquel s'applique cette volonté et cette action de Dieu. *Il parle, ceci est; il com-*

mande, ceci existe (Ps. XXXII, 4). Ainsi, dire que Dieu donne sa grâce, cela ne veut pas dire que Dieu n'est plus le même entre le moment où il n'a pas encore donné sa grâce et le moment où il l'a donnée. Cela veut dire que l'homme est retourné; que d'ennemi de Dieu il est devenu son ami en recevant la grâce ou le pardon de Dieu. Le changement est dans l'homme et nullement en Dieu. La grâce, le pardon, la justice, l'amitié, et, aussi bien, la colère, la douceur... ne s'appliquent pas à Dieu comme ils s'appliquent à l'homme. L'homme change; il peut en son for intérieur pardonner à un ennemi sans que rien ne soit changé aux sentiments de celui-ci, simplement en disant : je ne veut plus considérer l'offense qu'il m'a faite. Le pardon de l'homme n'a pas la puissance de changer le cœur de son ennemi. Mais le pardon de Dieu a cette puissance. Dire que Dieu « pardonne », si cela ne signifie pas que le cœur de l'homme, par la puissance de Dieu, est maintenant retourné, cela n'est rien dire du tout. Puisqu'il n'y a aucun changement en Dieu, la proposition qui annonce quelque chose de nouveau n'est qu'une suite de mots sans signification s'il n'y a rien de nouveau non plus en dehors de Dieu. Telle nous paraît être aussi la thèse de la justification dite forensique. De même la proposition divine : « Ceci est mon corps », si elle n'évoque aucun changement en Dieu (ce qui est de toutes façons exclu), et aucun changement à propos du pain, ne signifie rien. Dire que la « raison d'être » du pain change, c'est à notre sens une pétition de principes. Puisque la parole de Dieu ne s'exprime que par un changement dans la réalité à propos de laquelle il parle, la « raison d'être » du pain ne peut être changée que si le « sujet » du pain l'est aussi. Nous acceptons volontiers que tout soit en définitive pour la « raison d'être », cela ne signifie pas, au contraire, que le sujet ne soit pas atteint en lui-même par ce changement de « raison d'être ».

L'auteur dit bien que son interprétation attribue « à Jésus-Christ une autorité qui l'égale à la parole prononcée par le Dieu créateur sur le chaos afin de lui assigner son ordre et sa finalité » (p. 34). Mais qu'entend-il par cette assimilation ? En fait, selon son interprétation, la Parole du Christ ne change pas l'être du pain, elle ne fait pas que ce qui était du pain soit devenu le Corps du Christ, mais elle change seulement la « raison d'être » de ce pain. Elle ne peut être dite changer la substance du pain que dans la mesure où l'on définit la substance par la raison d'être seulement. Mais, nous l'avons dit, cette dissociation de la raison d'être et de l'être, de la fin d'une chose et de sa nature, de l'opération et du sujet opérant, nous paraît impensable en bonne philosophie. *Operatio sequitur esse.*

On ne voit plus bien d'ailleurs, en ces conditions, comment peut se soutenir encore l'assimilation de la Parole du Christ à la Parole créatrice. A moins d'ajouter que la comparaison ne concerne pas la Parole qui crée, mais celle qui assigne aux choses créées leur ordre. Mais, si le pouvoir créateur est un privilège divin, la faculté de mettre de l'ordre ne l'est pas. Et l'on pourrait aussi bien en ce cas comparer la Parole du Christ sur le pain à l'ordre que l'homme impose aux choses qui lui sont soumises. C'est ce que l'auteur fait quelques lignes plus loin. Et il conclut sa comparaison en reconnaissant dans la déclaration du Christ sur le

pain, non pas le signe de sa divinité, mais « le signe même de sa parfaite humanité » (p. 35).

Mais, encore une fois, on ne voit pas à quoi peut correspondre réellement une telle Parole de Dieu sur le pain. Car si la Parole ne change rien en Dieu, il faut bien qu'elle change quelque chose réellement, ce qui ne veut pas dire physiquement, dans le pain. Or c'est précisément ce pas que l'auteur semble refuser de faire. L'axiome qui conduit son exposé pourrait s'écrire : « Rien ne change dans le pain. Donc, seul le rôle assigné au pain, sa raison d'être, sa fonction dans la pensée de Dieu change. » A quoi nous répondons : « Que la pensée de Dieu soit seule changée, cela est inconcevable si ce changement ne correspond à aucun changement réel en dehors de Dieu. » La doctrine de l'Ecriture est si formelle sur ce point qu'il nous semble inutile de citer des textes. Qu'il nous suffise de rappeler la fameuse parole d'Isaïe, LV, 10-11 : « Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas si ce n'est après avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même la parole qui sort de ma bouche ne revient pas sans avoir produit son effet, sans avoir exécuté ma volonté et accompli sa mission. » La pensée de Dieu lorsqu'elle concerne les choses qui sont en dehors de lui, est toujours créatrice. Le manque de réalisme de l'auteur, son interprétation extrinsécisté de la « transsubstantiation » nous semblent relever du pur nominalisme.

L'efficacité de la grâce.

La doctrine de M. le professeur Leenhardt est cohérente et nous retrouvons ailleurs cet « extrinsécisme » qui nous est si étranger. Je veux parler de son chapitre sur « la grâce du sacrement ». M. Leenhardt essaye d'expliquer la manière dont agit le sacrement. Et il compare le geste du Christ dans le sacrement à celui d'un Seigneur magnifique qui s'approche d'une femme misérable et impure.

A l'approche de ce magnifique Seigneur, l'âme découvre sa misère et son impureté, et elle est saisie par l'amour dont elle est l'objet. Elle est interpellée par cette démarche qui l'atteint et la révèle à elle-même, à la fois dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle est appelée à devenir par la générosité infinie de l'amour qui lui est témoigné (...). La réponse de l'âme, pressée par l'amour concrètement manifesté par le don du pain, si ce n'est pas celle de la trahison, ne peut être que la réponse de l'amour. Telle est la grâce qu'engendre le sacrement. Il a réuni toutes les conditions objectives pour que l'âme se donne à son Seigneur. Il a enveloppé l'âme des filets de l'amour. Il lui laisse encore la dernière possibilité d'un refus, mais il a exalté en elle les chances de sa liberté d'accepter (p. 71).

Est-il besoin de dire, malgré la beauté de ce texte, que cette efficacité du sacrement nous semble insuffisante ? L'auteur n'expose ici que la causalité *objective* du sacrement[1] : ce que le sacrement présente au

1. Ailleurs (p. 57), il distingue, plus explicitement encore, « l'aspect du

regard de l'âme croyante. Mais celle-ci ne voit pas simplement devant elle un beau et bon Seigneur à qui bientôt elle donnera la seule réponse qui convienne : celle de son amour; l'âme croyante est dans la main de Dieu. Le sacrement ne se contente pas d'exalter « en elle les chances de sa liberté d'accepter », il touche à sa liberté même, il l'incline intérieurement vers l'acceptation, il la meut dans son propre mouvement de don. Nous sommes ici au cœur de nos relations entre Dieu et nous. Dieu est le seul qui puisse toucher à notre liberté, non seulement sans la diminuer ou sans la compromettre, mais en la fortifiant, en l'intériorisant, en la personnalisant. On n'a pas tout dit de Dieu en disant qu'il est autre que nous, et infiniment autre.... car en un sens aussi il est plus que nous-même. Nous ne saurions faire aucun acte libre sans son secours intérieur et moteur. A fortiori, aucun acte d'amour spirituel. Dieu ne se contente pas d'agir sur nous en nous présentant extérieurement ses bienfaits (ceci, un homme, même s'il ne présente pas les mêmes bienfaits, peut le faire) mais en touchant notre propre liberté, en l'épanouissant intérieurement dans son offrande et dans son don. Dieu ne contraint pas notre liberté en y « touchant », il lui permet au contraire, ou plutôt il lui donne d'être ce qu'elle est : une vraie liberté, et il l'épanouit dans sa propre opération. Dieu conduit l'homme qu'il a créé, comme l'animal ou l'être quelconque dont il est l'auteur, selon la nature qu'il a faite : il conduit l'homme par sa raison et son vouloir libre, il conduit l'animal par son instinct. Ici encore, on le voit, M. Leenhardt nous semble minimiser la profondeur de l'action de Dieu et son réalisme. Dieu n'agirait pas sur nous, si un changement en nous-mêmes ne correspondait à son agir. Dans la perspective de M. Leenhardt, Dieu semble laisser l'homme à lui-même (ce qui nous paraît étonnamment pélagien), il se contente de présenter son amour.

En disant cela, nous ne disons certes pas que l'âme n'ait aucune possibilité de refus. En ce cas elle ne serait pas libre. Nous disons simplement que lorsqu'elle accepte librement de se donner à Dieu, Dieu en est la cause. Et le sacrement est l' « instrument » dont Dieu se sert pour « opérer » en l'âme ce bon et salutaire vouloir libre. Si nous en disions moins, nous mettrions en cause l'absolue gratuité de ses dons. Mais si nous en disions plus, nous nous aventurerions dans un domaine que l'œil de l'homme n'a jamais vu. Nous savons seulement que Dieu a créé l'homme libre et qu'il peut ne pas répondre aux invitations divines, bien qu'il ne puisse rien faire de bon sans le secours gratuit de Dieu.

La présence du Christ dans le sacrement.

Cette philosophie (et théologie), extrinséciste, qui situe en dehors des êtres les réalités qu'on leur attribue, que ces réalités s'appellent la grâce, la justification, la présence réelle et substantielle du Christ dans

sacrement qui relève de l'action du Christ, ce que le sacrement est objectivement » et, « l'aspect subjectif de l'événement sacramentel, celui qui concerne le croyant ». Mais le sacrement agit *ex opere operato*, dans le sujet également.

l'eucharistie, comporte un certain nombre de conséquences importantes.

Au premier rang de celles-ci nous remarquons la doctrine de M. Leenhardt sur la continuité de la « présence réelle ». Pour lui, pas de présence réelle « hors de l'acte qui donne le pain » (p. 59). Le pain n'est plus « le corps de Christ », au sens où M. Leenhardt l'entend, « en dehors de cette présentation active » (p. 37). Puisqu'il y a « présence » non dans le pain à proprement parler, mais dans la volonté divine assignant au pain une nouvelle « raison d'être », ou une nouvelle finalité, il y a lieu de penser en effet que le Christ ne « veut » pas « actuellement » en dehors de l'acte, ou plutôt de la parole, dans laquelle il exprime son vouloir.

Mais ceci pose une première difficulté. Dans les communautés eucharistiques primitives la coutume s'est répandue très tôt, peut-être même tient-elle son origine de la sainte Cène du jeudi saint, de recevoir l'eucharistie dans sa main. Les fidèles mangeaient le pain eucharistique non toujours ni entièrement à la table sainte, mais en dehors, voire même chez eux où ils rapportaient le Pain divin et où ils pouvaient le partager avec les malades ou avec ceux qui n'avaient pas participé à la célébration. La sainte Réserve avant d'être instituée dans les églises a commencé spontanément dans les maisons. D'un autre côté, nous voyons que dans certaines cités épiscopales, à Rome par exemple, l'usage s'est répandu très tôt de ne pas célébrer dans un des lieux de culte suburbicaires sans avoir reçu un fragment d'hostie du pain consacré par l'évêque — le fermentum — afin de marquer la continuité ou plutôt l'unité de l'eucharistie dans toute « l'Église » de la cité. On aimait aussi posséder un fragment venant de la célébration précédente afin de marquer la continuité dans le temps de l'offrande du Christ. En toutes ces conditions, où commençait exactement la cérémonie, où se terminait-elle ? Cette question du commencement et de la fin des actes liturgiques paraît simple à nos esprits modernes, héritiers de la révolution humaniste, logique et critique du XVIe siècle, et habitués à une nette séparation des actes sacrés et des actes profanes. Mais elle n'avait guère de sens dans l'antiquité parce qu'on ne se la posait pas. A vrai dire, toute la vie était « sacramentalisée » et le souci était plutôt de montrer la continuité du rite sacré que de marquer les solutions de cette continuité. De là vient, par exemple, la coutume dont nous venons de parler et qui consistait à reprendre avant chaque messe un fragment d'hostie de la messe précédente pour le mêler à la nouvelle « communion » et de garder un fragment de la nouvelle messe pour la suivante. Différents rites exprimèrent dans les différentes Églises cette volonté de continuité. Quand dira-t-on, dans ces conditions, que le rite est achevé ? Le pain consacré le sera-t-il moins, ou ne le sera-t-il plus, parce que le fidèle l'emporte à quelques kilomètres de la Table Sainte pour le prendre dans sa maison ou pour le partager avec les siens, ou pour le prendre quotidiennement huit jours durant ? Dès que nous ne concevons plus la « présence » à partir du pain, lui-même, mais à partir d'une volonté extérieure au pain, il devient difficile de situer le moment où s'arrête cette volonté.

Cela ne veut pas dire que, selon nous, la présence eucharistique ne

dépende pas d'une volonté et d'une parole. Nous n'avons de culte que pour le Pain sur lequel ont été prononcées les paroles de la consécration et qui est destiné à être notre nourriture spirituelle. Le pain eucharistié n'est tel que parce qu'il demeure en relation avec la parole consécratoire. Mais cette parole change, non physiquement mais substantiellement, le pain sur lequel elle est prononcée et c'est pourquoi nous le vénérons. Si elle ne changeait rien, assurément il n'y aurait aucun culte à rendre au pain eucharistié mais seulement à la volonté du Christ en laquelle on voudrait vérifier la notion de présence. Parce qu'ils comprennent ainsi les choses, il est logique que les réformés n'adorent pas le pain eucharistique[2].

Le culte et le dogme.

Cependant leur comportement est caractéristique de la mentalité logique et critique de l'ère « humaniste ». Ils n'adorent pas le pain eucharistique *parce que* ils ne conçoivent pas que le Corps du Christ puisse y être réellement présent. Pour nous, au contraire, il serait en un sens plus légitime de dire que nous croyons en la « présence réelle » parce que de tout temps nous avons rendu un culte au pain eucharistique. Expliquons-nous.

L'adage protestant *Scriptura scripturae interpres* est, en effet, lui aussi, caractéristique de toute une philosophie. Disons même d'une sociologie dans laquelle « ce qui est écrit » avait acquis ses droits de cité et ses privilèges. Et non seulement « ce qui est écrit », mais toute « proposition », même oralement transmise, détachée de son contexte existentiel et vivant. L'homme du XVIe siècle occidental, et avec lui le protestant, pense et raisonne comme si, seules, les « propositions » avaient valeur normatrice de la vie; comme si la vie dépendait de l'idée qu'on s'en fait d'abord. Alors que nous pensons au contraire qu'en un sens[3],

2. Pouvons-nous seulement leur demander que, de grâce, ils ne nous traitent pas d'idolâtres, parce que nous adorons le Corps du Christ dans l'Eucharistie? Qu'ils songent à ce qu'ils voudraient répondre lorsque les musulmans les traitent, eux comme nous, d'idolâtres, parce qu'ils adorent le Christ. Il est facile, à propos d'un geste religieux, de répandre cette épithète sur autrui. Mais lorsque nous entrons dans la connaissance de « l'autre », nous nous apercevons que l'idolâtrie est moins répandue que nous ne nous l'imaginons... pour les autres. Les ethnologues, voire les missionnaires, n'usent qu'avec prudence de ce terme pour désigner même certains cultes fétichistes qu'autrefois l'on n'hésitait pas à appeler ainsi. L'homme religieux et intelligent ne se laisse pas si facilement prendre par tant de grossièreté. L'idolâtrie se rencontre plus facilement aujourd'hui là où elle cache son nom : dans l'amour de l'argent, dans certaines affections démesurées...

3. Nous disons : *en un sens*, et il faudrait beaucoup développer ce point. Il est sûr que certaines propositions sont appelées dans les institutions à jouer un rôle normatif. Ce point a rarement été oublié et nous n'avons guère à y insister. Ce que nous soulignons au contraire ici, c'est l'influence inverse, celle que jouent la vie et les institutions sur la conscience des « propositions », que celles-ci soient des lois ou des dogmes.

Pour ne prendre qu'un exemple, celui de la définition de l'unité de Personne et des deux natures au Concile d'Éphèse, il est certain que le prin-

et le principal, la vie est normatrice des « propositions ». Nous estimons, par exemple, qu'il y a beaucoup plus dans la vie de Jésus, dans les faits qui sont arrivés à Jésus dans les années 27-35, dans la vie de la communauté chrétienne primitive, que dans tous les récits qui peuvent en être donnés. Nous pensons qu'il y a plus dans les discours prononcés par Jésus que dans la relation que les Évangélistes nous gardent de ces discours. Nous pensons qu'il y a infiniment plus dans le geste de Jésus rompant le pain dans la chambre haute au milieu de ses apôtres le jeudi saint[4] que dans les quelques récits qui ont pu nous être rapportés de cette institution, et que les quelques « propositions » qui composent ces récits ne peuvent à elles seules être la règle actuelle de notre liturgie.

Ce qui est la règle pour nous et ce qui demeure envers et contre tout, c'est le fait, c'est le rite, c'est l'existence d'une communauté d'apôtres réunis autour de Jésus dans la chambre haute de Jérusalem en une certaine année 30 environ et célébrant avec lui la pâque. Jésus n'a fait aucune théorie sur son geste; il n'a pas parlé de « transsubstantiation », ni même de « présence réelle », ni de ce qui est contenu *vi sacramenti* ou *vi realis concomitantiae*. Il s'est contenté d'entrer dans les rites qui lui étaient offerts par la religion et la coutume juives, et il a « accompli » ces rites par l'annonce de sa mort qui, en effet, allait suivre le lendemain[5]. Tout ce que la théologie orthodoxe découvrira au cours des siècles dans ce simple geste de fraction et dans l'institution du Jeudi Saint y était bien contenu, mais n'était pas encore totalement explicite. Et il y a beaucoup plus dans ce simple geste, avec le sens que lui donne Jésus, que dans tout ce que les théologiens pourront en dire. C'est pourquoi il est capital, pour nous catholiques, de garder la « Tradition » de notre culte, de nos liturgies, latines ou orientales. Cette Tradition inscrite dans nos rites depuis l'origine est une de nos bases les plus fermes; sans elle, nous avons perdu le chemin de la vérité. Une liturgie, pour nous, ne se bâtit pas à partir de « propositions », d'idées, de concepts. S'il en est ainsi, la liturgie ne veut plus rien dire de nouveau et il y a pétition de principes à aller chercher en elle notre règle de foi ou de prière puisqu'elle a été bâtie à partir d'une règle existant déjà en notre esprit. En d'autres termes, une liturgie, pour nous, ne commence jamais à zéro. Elle peut certes se modifier au cours des temps parce qu'elle est vivante. Elle peut s'accroître, elle peut être émondée, mais c'est toujours à partir

cipal argument du Concile fut celui de la *Tradition* d'une vénération de Marie invoquée comme *Théotokos* (ce terme n'a pas été défini, il appartenait à la Tradition et servit d'argument au concile). Sur ce sujet, cf. H.-M. Manteau-Bonamy, *Maternité divine et incarnation*, Coll. « Bibl. thomiste », XXVII, Paris, Vrin, 1949, p. 2.

Sur le rôle des lois dans les institutions et sur l'influence des institutions sur les lois, leur promulgation, leur évolution, leur changement, on pourra lire utilement le remarquable ouvrage de M. le professeur G. le Bras, *Prolégomènes* (t. I de la collection « Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident »), Paris, Recueil Sirey, 1955.

4. Ou le mardi saint. Cf. à ce sujet l'excellente étude de Mlle A. Jaubert, *La date de la dernière Cène*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, CXLVI, 2 (octobre-décembre 1954), pp. 140-173.

5. Ou un des jours suivants. Cf. A. Jaubert, *art. cité*.

d'un fonds antique et toujours vivant qu'elle s'accroît ou qu'elle est émondée. Nos rites actuels contiennent encore nombre d'usages juifs, parce que les premiers chrétiens eux-mêmes ont reçu ces usages. Quant à la liturgie juive constituée lentement au cours de l'ancienne alliance, on retrouve en elle de vieux rites naturels et agraires auxquels Yahvé conférait un sens nouveau. Telle la fête de Pâques qui demeura la fête du printemps et de la création, en même temps qu'elle devint la fête de la délivrance d'Égypte. Telle la fête de Pentecôte, qui perpétuait le souvenir du don de la Loi dans une antique fête de la moisson, etc. Une liturgie ne commence pas à partir de rien; ses origines se perdent souvent dans la nuit des temps. Ce n'est pas nous qui faisons la liturgie, ni à proprement parler la Tradition. C'est plutôt la liturgie et la Tradition qui nous font.

Pas plus qu'on ne fait une langue, on ne fait une liturgie. L'histoire du protestantisme est sur ce point d'une clarté éblouissante. Innombrables ont été, dans le protestantisme, les tentatives pour constituer une liturgie d'une façon purement rationnelle et pratique, en demandant à la tradition simplement des matériaux. Mais on a eu beau donner à ces *agendas* le nom de liturgies, elles sont toujours restées des cadres morts que la vie n'a jamais consenti à animer. Les sociologues protestants les plus perspicaces qui ont examiné l'histoire du culte protestant l'ont tous reconnu. Les Églises de la Réforme ont été incapables jusqu'ici de substituer aucune réalité vivante *sui generis* aux liturgies catholiques. Tout ce qu'il y a de vie liturgique gardée dans le protestantisme l'a été par la liturgie luthérienne ou la liturgie anglicane, organismes où se reconnaît purement et simplement la liturgie traditionnelle de l'Église, estropiée mais subsistante, fût-ce pour une existence isolée[6].

Si intéressants, et ils le sont, que nous paraissent les essais actuels de création liturgique dans le protestantisme, ils nous semblent à priori des non-sens liturgiques. Une liturgie créée par l'esprit n'a plus rien à apprendre à l'esprit et l'esprit n'a plus rien, ou presque, à en recevoir. Elle n'est plus qu'une « expression » de la croyance, elle n'est plus « la source perpétuellement vive de la vérité[7] ». L'erreur philosophique qui est sous-jacente à ces constructions artificielles consiste, encore une fois, à se représenter les idées, les concepts, les « propositions » comme étant à l'origine du déroulement des faits et de la vie des institutions.

Cet *a priori* est l'une des pseudo-évidences d'un rationalisme étriqué, d'après laquelle les religions seraient d'abord des idées claires et distinctes, puis des pratiques forgées après coup pour les exprimer. D'après cette vue des choses, l'élément fondamental, dans une religion, c'est la doctrine tendant vers sa définition, la doctrine aussi claire, aussi peu mystérieuse que possible. Le rituel, au contraire, serait un élément second, tout au service du premier, encore qu'il tende par son propre poids à l'étouffer. Selon Auguste Sabatier, dans son chef d'œuvre *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, le progrès de la religion vers la pureté et la spiritualité devrait

6. L. Bouyer, *Principes historiques de l'évolution liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, n° 10, pp. 47-85 (p. 51).
7. L. Bouyer, *op. cit.*, pp. 66-67.

être conçu comme un affranchissement du premier élément arrivant à se passer de tout secours du second.

Le défaut de cette conception, je le répète, est qu'elle est un pur *a priori*. Et cet *a priori*, l'histoire positive des religions lui a infligé démenti sur démenti au cours du dernier siècle. De la sorte, on doit avouer qu'il n'en subsiste rien sur le terrain des faits. Car toutes les religions présentent cette loi de la permanence des rites et du renouvellement des mythes, de l'antiquité inscrutable des rites, et de la nouveauté relative, mais souvent très fraiche, des mythes. Pour le dire d'un trait, les rites ne sont pas, comme on le croyait naguère, des traductions postérieures et des matérialisations grossières des mythes, mais les mythes sont des explications édifiantes données aux rites après coup. Il en résulte aussitôt que l'aspect rituel loin d'être, dans une religion, plus fluent que l'aspect idéologique, est au contraire incomparablement plus stable [8].

Pour nous, catholiques ou orthodoxes, les rites de vénération du corps eucharistique du Christ au cours des siècles sont incomparablement précieux. Du jour où, méprisant les rites, nous ne nous confions plus qu'aux propositions écrites, nous perdons tout le contexte de ces propositions, et leur exégèse vivante. La loi de l'interprétation de l'Écriture par la seule écriture nous semble donc une mutilation de l'Écriture et une mauvaise exégèse, commandée par une fausse philosophie. Le fait de savoir au contraire que pendant environ douze siècles les chrétiens n'aient jamais douté de ce qu'ils recevaient et vénéraient dans l'Eucharistie et qu'ils n'aient même jamais songé à le mettre en doute, nous semble un donné extrêmement sûr et précieux pour interpréter le récit de l'Écriture. Il y a plus, encore une fois, dans la compréhension que les Apôtres ont eue du geste du Christ que dans le récit écrit qui nous est gardé. Il ne suffit pas de comprendre les mots de la langue parlée pour comprendre le récit, il faut aussi saisir existentiellement la mentalité (symboliste, réaliste, religieuse) des palestiniens au Ier siècle, il faut connaître leurs usages, leur philosophie (tellement réaliste aussi). Si malgré la pauvreté des « mots » de l'institution eucharistique, ils ont saisi le mystère comme nous-mêmes, et les Églises orthodoxes, l'entendons, qui nous le dira, sinon la tradition ininterrompue de leur foi devant ce mystère se traduisant de siècle en siècle par un comportement religieux ? La Parole, loin d'expliquer toute la tradition est expliquée en partie par elle [9]. Car il s'agit de savoir comment les Apôtres l'ont reçue et comment ils y ont cru. Seuls des hommes du XVIe siècle, parce qu'ils naissaient à « l'âge moderne », critique, et logique, de l'humanité, pouvaient prendre leur unique source d'inspiration dans une écriture qui commençait à régner sur tous les rapports humains et négliger le fait primordial de la tradition et de la vie des institutions. Une plus ample information philosophique, sociologique et ethnologique devrait conduire à reviser ici des positions « préjugées ».

8. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 71.

9. Ce que nous disons ici pour la *Présence réelle* dans l'Eucharistie vaudrait pour d'autres aspects du mystère eucharistique, tel, par exemple, le sacrifice.

Le signe.

Une dernière conséquence de la thèse de M. Leenhardt et de sa doctrine volontariste est sa position sur la « sacramentalité » de l'Eucharistie. Il nous semble en effet caractéristique que la notion de signe n'intervienne qu'extrêmement peu dans son exposé : en une ligne p. 57, puis pp. 72 et 73 et c'est chaque fois pour l'amenuiser. De même lorsqu'il présente (en une note, p. 67) la doctrine catholique, il ne semble pas la saisir. Il écrit :

> La position de la théologie sur ce point ne m'apparaît pas très nette. La distinction entre *sacramentum tantum* (l'action du sacrement au plan physique), et *res* (l'action spirituelle du sacrement) devrait écarter tout physicisme. Malheureusement, on admet que le sacrement a également un effet qui participe de ces deux termes, dit *sacramentum et res*. A la faveur de ce terme intermédiaire, tout le physicisme peut être réacclimaté dans la théologie sacramentaire (p. 67).

Mais nous avons de la peine à reconnaître le sens de *sacramentum* et celui de *res* dans l'explication qui en est donnée entre parenthèses. Le *sacramentum*, même s'il est en effet une action, est d'abord et essentiellement un *signe* qui signifie. Et c'est précisément parce qu'il y a, dans la chose qui signifie, divers étages de significations et de réalités signifiées que nous utilisons les trois catégories susdites. Le *sacramentum tantum* est « ce qui signifie seulement » par exemple l'eau dans le baptême, le pain et le vin dans l'eucharistie; la *res* est la réalité dernière signifiée, par exemple la grâce de régénération dans le baptême, celle de réfection spirituelle et d'unité du Corps ecclésial dans l'Eucharistie; le *sacramentum et res* concerne l'étage de « réalité intermédiaire » signifiée par le *sacramentum tantum* et signifiant la *res tantum* : par exemple dans le baptême la marque de la σφραγίς (2 Cor., 1, 22; Éph., 1, 13, etc.), sceau spirituel, ou « caractère », qui fait du catéchumène un chrétien « marqué » pour toujours par son baptême, et membre du Christ; dans l'eucharistie, le corps eucharistique du Christ que nous ne saisissons que dans la foi, puisqu'il est signifié par le pain qui est seul visible, et qui est, au point de vue de la signification sacramentelle, intermédiaire entre ce pain qui le signifie et l'unité de l'Église qu'il signifie.

On voit combien la « signification » est une notion importante en théologie sacramentaire. Sans doute faut-il ajouter qu'ici le signe *opère* ce qu'il signifie. Mais il n'opère pas autre chose. Le réalisme de notre théologie, qui nous semble consonant avec le réalisme biblique, en passe par ces signes, visibles et sensibles et qui parlent d'eux-mêmes. Le volontarisme de la philosophie de M. Leenhardt n'attribue qu'une importance relative, au contraire, à la constitution de ces signes. Dieu en fait « ce qu'il veut » et c'est « ce qu'il veut » qui compte. Il prend du pain et il change sa raison d'être. Avec le pain, il veut se donner, s'offrir... il aurait pu aussi bien prendre autre chose. La volonté est ici première; la chose utilisée est seconde, sinon secondaire. Aussi bien d'ailleurs M. Leenhardt insiste-t-il pour faire porter l'accent non sur l'idée de nourriture — qui est absolument fondamentale pour nous, encore qu'elle ne soit pas la

seule, parce qu'il y a aussi l'idée de repas, de table commune, etc. — mais sur l'idée de vie :

> Ce n'est point sur l'idée de nourriture que doit porter l'accent, mais sur la dispensation de la vie. Cette remarque s'accorde bien à l'importance du geste accompli par le Christ dans le sacrement pascal. Le Christ *donne*... Que le Christ donne du pain est un fait second par rapport au fait qu'il donne (p. 73).

Mais alors si l'idée de vie est première, comment distinguera-t-on par exemple le sacrement de baptême du sacrement d'eucharistie ? Tous les sacrements tiennent leur origine du mystère pascal, tous ont leur source dans la volonté de « don » du Christ, tous sont propagateurs de vie. Ils se distinguent, selon nous, non par leur origine qui est la volonté du Christ, ni par la source en laquelle ils puisent leur efficacité et qui est la Passion et la Résurrection du Christ (le mystère pascal), mais par ce qui les constitue comme « signes ». Le mystère pascal prend une signification différente et confère une grâce distincte lorsqu'il est représenté comme bain régénérateur (baptême) ou comme banquet (eucharistie), ou comme tribunal (pénitence), etc. Ce n'est pas en vain que Jésus a pris place à une table, pour un repas, à l'époque de la pâque, et a pris du pain et du vin. Cela compte. Cela est un donné pour le théologien et celui-ci n'aura jamais fini d'explorer la signification de ce geste et de ces symboles. Notre réalisme sacramentaire n'enlève rien à notre conception symbolique des sacrements. Les sacrements sont d'abord et essentiellement des signes. Chercher ce qu'ils sont, ou ce qu'ils opèrent, en dehors de ce qu'ils sont appelés à signifier aussi bien selon leur nature propre, choisie par le Christ, que selon l'usage qu'en fait Jésus, c'est, selon nous, chercher le néant. Sans doute la théorie réaliste de ce symbolisme n'est pas écrite, ou encore moins décrite, dans la Bible, mais elle seule nous paraît consonante avec la Bible et nous l'héritons de la Tradition — voire de toute la mentalité primitive qui était répandue bien au delà du monde chrétien ou juif.

Aussi des phrases comme celle que l'auteur met dans la bouche de Jésus parlant à l'âme : « Ce que je te donne, ce n'est pas un signe ou une promesse de mon amour, c'est mon amour lui-même » (p. 71), nous paraissent-elles ambiguës. Il est vrai que Jésus nous donne son amour. Mais comment nous le donne-t-il ici ? Il nous présente du pain en nous disant : « Ceci est mon corps. » C'est dire qu'il nous offre son corps sous le signe du pain. Voilà le « donné » pour la théologie. Tout est là. C'est à partir de ce signe, et de ce signe seulement, que la théologie peut rejoindre l'intention du Christ et son amour.

Que M. le professeur Leenhardt me pardonne un si long compte rendu. Ma longueur dit assez l'intérêt que j'ai eu à lire son livre. Ma franchise veut être un hommage à la loyauté, la netteté et la sincérité de son exposé, et je pense que cette franchise lui plaira. Il me reste, en

concluant, à relever un point qui me semble important pour le dialogue œcuménique. Nous avons en effet buté tout au long de ce livre non pas contre certaines explications exégétiques que nous n'aurions pas acceptées, mais contre des positions proprement philosophiques. Fréquemment aussi dans les rencontres œcuméniques, l'accord est assez aisé à réaliser sur la lecture de la Sainte Écriture et son commentaire littéral. C'est un fait que les exégètes de profession ont des interprétations qui s'accordent assez spontanément sur les textes dont ils sont spécialistes, et leur désaccord souvent ne les situe pas les uns par rapport aux autres comme catholiques ou protestants, ou orthodoxes. Sur tel point des protestants s'accorderont avec telle école catholique et seront opposés à tels autres auteurs protestants ou catholiques, et inversement. Je suis sûr que M. Leenhardt aurait intéressé beaucoup de catholiques en développant ses vues intéressantes sur la *Dabar*, la parole, dans le monde hébraïque. Mais le désaccord entre confessions commence ordinairement avec l'élaboration théologique. Quest-ce donc qui intervient alors ? Très particulièrement une certaine conception philosophique du monde, de l'homme, des relations humaines et divines.

Les protestants se donnent ordinairement beau jeu en dénonçant l'eau de la philosophie que les catholiques mêleraient au vin de l'Écriture, tandis qu'eux-mêmes garderaient leur vin pur. Mais ils se trompent eux-mêmes. Car nous avons tous, eux et nous, nous et eux, une philosophie. Et la philosophie, serait-elle la meilleure, peut devenir la plus dangereuse et la plus pernicieuse lorsque l'on ignore qui elle est, et lorsque l'on ne sait même pas que l'on en a une. Les présupposés nominalistes, ou idéalistes, me sont apparu clairement, dans le livre de M. Leenhardt, et je crois que l'on pourrait assez souvent les retrouver dans le protestantisme [10]. Même Karl Barth qui se veut si étranger à la philosophie n'est-il pas un très pur fils de l'idéalisme du XIXe siècle ? Il vaudrait la peine d'analyser plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les structures philosophiques impliquées dans les théologies de nos frères réformés ou luthériens. Et, ne pourrait-on souhaiter que, pour une nouvelle et féconde carrière, le dialogue œcuménique s'attache à déterminer non plus tant les exégèses différentes des uns et des autres que les philosophies sous-jacentes à toutes nos perceptions religieuses et à tous nos comportements ?

A.-M. HENRY, O. P.

10. Cf. à ce sujet L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1954.

III

Quelques tenants et aboutissants de la position protestante

Deux articles du R. P. de Baciocchi, l'un étude importante, *Eucharistie*[1] de l'Encyclopédie *Catholicisme*, l'autre donné d'abord en conférence devant un groupe de théologiens et de pasteurs réformés, suivant les règles de l'instruction « Ecclesia Catholica », au cours de la semaine de l'unité et intitulé *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*[2], vont nous permettre d'élargir le débat et de dégager les conditions d'un dialogue œcuménique.

Dans le premier article, nous retrouvons sans peine certaines des formules qui ont inspiré, semble-t-il, M. L., mais dont il ne paraît pas avoir perçu la profondeur ontologique :

> Seule la foi reconnaît l'essentiel des êtres non dans ce qu'en perçoivent les sens, ni même dans leurs fonctions physiques, chimiques et biologiques, mais dans ce que Dieu offre au monde en eux. Ce que Dieu offre ainsi au monde, Dieu seul en a la science parfaite et, par l'Esprit-Saint, en fait part à l'Église, bénéficiaire principale (I Cor., II, 6-16, surtout 12).
>
> Cette révélation nous vient par le Christ Jésus, qui est à la fois l'objet central et le porte-parole adéquat. Sa conscience est, dans l'humanité, la seule conscience religieuse entièrement lucide, parce que son engagement historique est seul à commander la totalité de l'histoire et des êtres.
>
> Quand un homme modifie les rapports religieux d'un objet quelconque avec lui-même et d'autres êtres, il ne change cet objet qu'accidentellement, extrinsèquement. L'Église même ne se reconnaît pas, comme communauté humaine, le pouvoir de transsubstantier. Jésus seul peut transsubstantier et nous le faire savoir, parce que la relation des être à Dieu, « dernier mot » de leur existence, dépend de sa médiation unique et s'exprime en sa conscience humaine de Verbe incarné.
>
> La transsubstantiation n'est pas un mystère étranger à celui de l'Incarnation : elle exprime la portée cosmique de l'union que Dieu scelle avec ses créatures en l'unique Personne de son Fils incarné.
>
> Le dernier mot d'un être, c'est, pour nous, chrétiens, ce qu'il est entre Dieu et le monde, par le Christ et l'Église : cela résulte de la Seigneurie du Christ, au sens du Nouveau Testament, et cela rend possible et intelligible la transsubstantiation.
>
> Si le pain ne devenait « signe » de la présence du Christ que pour notre

1. J. DE BACIOCCHI, S.M., article *Eucharistie*, dans l'*Encyclopédie* de Jacquemet, « *Catholicisme*, hier, aujourd'hui, demain » (Letouzey et Ané), IV, col. 650-651. On pourrait faire remarquer au R. P. de Baciocchi, pour l'ensemble de ses études sur l'Eucharistie, qu'il ne souligne peut-être pas assez que l'Eucharistie n'est sacrifice qu'en étant sacrifice sacramentel, la notion sacrificielle s'insérant à l'intérieur de la notion sacramentelle. L'Eucharistie est un sacrement qui réalise le sacrifice.

2. J. DE BACIOCCHI, S.M., *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1955, pp. 561-580.

piété personnelle, il ne serait pas transsubstantié : que nous en fassions une occasion d'exprimer au Christ et à son Père notre amour et notre adoration, ce serait là pour le pain un changement tout accidentel et extrinsèque.

Mais notre foi eucharistique n'est pas cela; elle est reconnaissance d'un acte historique de Jésus, Verbe incarné, Seigneur universel, acte sacramentellement perpétué sur son ordre. C'est en vertu de cet acte souverain que la relation du Créateur aux hommes par le pain ordinaire devient la relation du Père à l'Église et au monde par le corps du Christ dont l'être sensible du pain consacré est maintenant le signe. La réalité de ce changement est aussi certaine qu'est certaine la Seigneurie cosmique exercée par le Ressuscité.

Dès lors ce n'est pas seulement pour nous croyants, que le pain consacré n'est plus du pain (bien que nous soyons les seuls parmi les hommes à le reconnaître); *c'est pour Dieu et l'univers, donc purement et simplement.* Celui qui userait du pain consacré « sans y reconnaître le corps du Seigneur » (saint Paul) ferait preuve de subjectivisme, ne voulant pas croire la Parole de qui procède toute existence terrestre.

Ainsi le pain consacré est le signe d'une nouvelle présence de Dieu au monde, sa présence de rédemption. Le mode de présence demeure mystérieux, mais sa réalité ne saurait faire objet du moindre doute, car elle est garantie par le Sauveur lui-même. C'est une présence réelle, au sens total du mot. Elle rend actuel au monde, et lui donne ce qu'il y a de plus essentiel, de plus constitutif — la substance — du corps et du sang rédempteurs (col. 650-651).

Dans le second article, l'auteur s'est efforcé, pour dissiper l'apparence fort injuste d'arbitraire ou de spéculation philosophique que peut donner telle présentation de la doctrine catholique, de montrer les tenants et aboutissants bibliques du dogme eucharistique. L'auteur part de l'acte sacrificiel et il note :

Dès avant le Concile de Nicée, les Pères de l'Église voyaient dans l'action eucharistique une offrande, un sacrifice et l'Église n'a jamais varié sur ce point. Mais il est bien entendu que, si le Christ s'offre journellement au Père par les mains du prêtre, c'est dans le mémorial de sa mort, une fois pour toutes, sur le calvaire, et sans nouvelle immolation. En une multiplicité de lieux et de moments, par de multiples ministres, l'unique Grand-Prêtre offre à Dieu son unique immolation de la Croix, en y associant la portion terrestre de son Corps mystique, l'Église militante que représente le célébrant entouré, en principe, d'une assemblée locale. La nouveauté de chaque messe ne réside pas dans le Seigneur ressuscité, mais dans l'Église en continuel devenir, renouvelant de jour en jour, par ordre de son Fondateur, les rites qui ont distingué la Cène du Jeudi Saint. Sous la responsabilité permanente et en la présence actuelle du Christ glorieux, l'Église commémore ainsi avec action de grâces, la vie terrestre de Jésus, sa Passion rédemptrice et sa glorification. Ainsi donne-t-elle chaque jour une expression nouvelle, dans l'histoire, au Sacrifice unique du Sauveur. C'est à ce titre-là que la messe est un véritable sacrifice, sous des modalités liturgiques et non sanglantes : par les rites, le Rédempteur place les fidèles en présence de son unique immolation, il leur fait reconnaître et ratifier son acte sacrificiel, il leur en applique au jour le jour l'efficacité, il offre son expiation pour leurs fautes quotidiennes et pour celles de tous les pécheurs.

Unique en Jésus-Christ, le sacrifice de la Croix se révèle en une multitude de points de l'espace et du temps, par autant d'actes distincts de l'Église. Si ces actes sont sacrifices, c'est par la croix bien plus que par eux-mêmes : ils

sont les signes multiples de l'unique réalité sacrificielle absolue. Dom Vonier caractérisait la messe comme « un acte qui est nouveau chaque jour, bien que le sacrifice ne soit pas nouveau » (*La clef de la doctrine eucharistique*, ch. XIV).

C'est l'essentiel de cette doctrine traditionnelle, contestée par les Réformateurs, que le Concile de Trente a défini comme dogme dans sa XXIIe session, en se gardant bien d'enseigner que par la messe le Christ ajoute quoi que ce soit aux satisfactions et aux mérites de sa Passion (p. 563-564).

L'auteur s'efforce alors de situer la messe dans la perspective de la Pâque juive et de la doctrine de l'épître aux Hébreux sur le sacrifice du Christ :

Il ne s'agit donc pas seulement, à la messe, d'évoquer avec action de grâces les exploits de Dieu, jadis, pour notre salut, puisque la même action divine se poursuit actuellement par le Fils incarné, jusqu'à la pleine rédemption des enfants adoptifs. Le chrétien dans l'Eucharistie, comme le juif dans le repas pascal, resserre son union avec la communauté croyante en marche vers le salut promis, il se replonge dans le courant historique de l'Alliance, reliant le grand événement passé à la rédemption future. L'unité de ce courant ne traverse la conscience des croyants, sous forme d'une vivace espérance, qu'en provenance de Dieu. Le vouloir rédempteur de Dieu qu'elle exprime, nous l'adorons aujourd'hui dans l'Eucharistie, vivant dans la conscience humaine de Jésus mort et glorifié. Par la médiation de l'Homme-Dieu nous avons actuellement affaire à l'amour transcendant qui oriente toute notre histoire vers la suppression de la mort.

Une fois saisie la structure pascale de l'Eucharistie, la façon dont elle symbolise et actualise le sacrifice du Calvaire ne doit pas faire difficulté : renouveler la Cène, c'est rejoindre la Croix, toujours actuelle, plus encore que les Israélites, en renouvelant la pâque selon l'ordre de Dieu, ne retrouvaient spirituellement le miracle en sa signification efficace.

Le rite eucharistique nous apparaît donc, suivant le schéma de la Pâque juive comme le sacrement de l'acte rédempteur pour la communauté. Non pas en nous rendant contemporains du vendredi saint par je ne sais quel escamotage du temps, mais en posant une double relation : mémorial officiel de la mort du Christ jadis, et rencontre actuelle de l'Acte rédempteur qui manifesta sa portée sur la Croix et à l'aube de Pâques (p. 566).

Jusqu'ici catholiques et réformés pourraient s'entendre, mais le désaccord intervient sur la notion même de sacrifice que l'auteur essaye d'analyser : à la Cène, en recevant des mains du Christ la coupe eucharistique, les disciples ratifiaient l'hommage filial du Christ à son Père et acceptaient implicitement d'en prolonger dans leur propre vie la coûteuse expression.

Ce qui s'est passé à la Cène se renouvelle à chaque messe; l'Église y exprime officiellement son adhésion au vouloir sacerdotal du rédempteur qui l'entraîne en son passage de ce monde à son Père par l'effort et la prière, la souffrance et la mort, dans la charité et dans l'espérance... L'acte du Christ auquel nous donne part la coupe est inséparablement pardon divin et sacrifice : en recevant la coupe, l'Église reçoit la grâce et fait sien le sacrifice de son Seigneur. Vouloir que l'Eucharistie soit sacrement sans être également sacrifice, n'est-ce pas refuser l'une des deux intentionnalités qui caractérisent l'acte du Christ à la Cène? N'est-ce pas accepter que cet acte soit don de Dieu à recevoir dans la foi tout en refusant qu'il soit sacrifice à ratifier et à

partager par nous ? En tout cas, pour nous, catholiques, reconnaître à la messe sa double valeur de sacrement communautaire et de sacrifice, c'est la seule façon de recevoir la coupe dans son intégralité, comme don du Père par le Fils et comme offrande de notre Grand-Prêtre au Dieu trois fois saint (pp. 568-569).

C'est alors que l'auteur en vient à la transsubstantiation. Il note fort justement :

L'agneau pascal ne pouvait être que différent d'une année à l'autre, tandis que la victime offerte au Père dans l'Eucharistie est identiquement celle de la Croix et ne peut être autre. L'actualité sacramentelle du Sacrifice unique n'est possible que moyennant la présence sacramentelle de la seule victime parfaite par elle-même et agréée pour elle-même, Jésus-Christ. Du coup s'impose à la messe un fait nouveau, sans homologue dans la pâque juive (p. 569).

Et le P. de Baciocchi remarque que l'Église, dès l'origine, a cru que dans l'Eucharistie elle se nourrissait de la chair et du sang, de la personne vivante du Seigneur à travers des signes sacrés. Dès le IVe siècle Cyrille de Jérusalem affirme de la façon la plus explicite la conversion substantielle du pain et du vin. Et pour faire entendre ce qu'est la transsubstantiation, l'auteur essaie de montrer que c'est en fonction de la relation essentielle des créatures à Jésus-Christ que s'éclaire cette doctrine : le Christ règne sur l'univers et il lui revient de donner à tout être son nom ou de le changer. Il affirme :

De pain qu'elle était, la réalité profonde que me livre l'acte créateur du Christ est devenue par son acte sacramentel le propre corps du Christ. Telle est la transsubstantiation : en changeant le don du pain en don de son corps, Jésus-Christ change également l'*être donné*. De ce qui était pain, il fait son corps non sur le plan de la perception, mais sur celui de la vérité proprement dite, celui de l'affirmation d'être. Si les savants, par leurs interprétations rationnelles de l'expérience, nous livraient le dernier mot des choses, il ne pourrait être question de transsubstantiation. Mais si ce dernier mot appartient exclusivement à la Parole créatrice qui s'exprime humainement en Jésus-Christ, il paraît difficile d'y échapper : en donnant son corps, comme il le déclare, Jésus fait exister maintenant comme son corps, ce qui avait été d'abord créé par lui comme pain, la *substantia* du pain est devenue celle du Corps rédempteur.

Ce qui est en question ici, ce n'est donc pas tant une métaphysique ni surtout une physique particulière que la maîtrise absolue et créatrice du Christ sur toutes choses. On voit mal comment nier ce dogme sans attribuer plus de vérité à la raison scientifique qu'à la Parole puissante du Seigneur, sans relativiser l'Incarnation en ses prolongements sacramentels, face à la réalité empirique comprise rationnellement. Et cela n'est-ce pas contredire la christologie de Colossiens et de Jean ? En fin de compte, le mystère de la transsubstantiation semble réductible à une incidence particulière du mystère central dans la contemplation duquel se complaisait le saint Paul des épîtres de la captivité : le Mystère de la Seigneurie universelle et transfigurante du Christ glorieux (p. 577).

Ces exposés du R. P. de Baciocchi, dont M. L. avait connaissance, ne nous font que mieux saisir la difficulté qu'a un théologien réformé

à se dégager de certaines catégories de pensées qui lui sont devenues familières et que, en toute bonne foi, il considère comme « l'élaboration prochaine de ce qu'on peut appeler la métaphysique de la Bible[3] ».

Un catholique ne peut manquer comme le R. P. Henry, d'être frappé de l'extrinsécisme qui se manifeste tout au long de l'ouvrage, extrinsécisme qui a sa racine dans la façon dont Luther a conçu certaines catégories bibliques.

Peut-être en effet, pour voir les tenants et aboutissants de la position protestante, faudrait-il en revenir à Luther et bien voir qu'il a délibérément voulu une réforme dans l'ordre de la pensée théologique. On connaît la célèbre phrase de son commentaire de l'épître aux Romains, *meum obsequium : latrandi contra scolasticam et suadendi ad scripturam sacram*, la scolastique étant une manière païenne et philosophique de voir les choses chrétiennes. Il n'y a selon lui, de valable dans l'ordre chrétien que ce qui fait face à la Parole et à la vocation, ce qui entraîne une rupture entre le créé et la substance de l'ordre du salut, ou encore entre la nature, indifférente à la vocation — et tout ce qui peut être assimilé à la nature (c'est-à-dire tout ce qui est forme extérieure, tout ce qui a consistance en soi, papauté, sacrements, raison) — et la vocation. Cela conduit à une sorte de libertisme divin, les choses ne valant que par leur dépendance actuelle de Dieu. On découvre ainsi la série des oppositions luthériennes : la scolastique s'intéresse à ce que sont les choses en elles-mêmes, la Bible s'intéresse au rapport des choses à Dieu; la scolastique distingue des aspects, la Bible ne distingue pas; la scolastique aboutit à une métaphysique de l'en soi des choses, laissant ainsi échapper le point de vue d'une détermination libre et actuelle de Dieu, qui serait celui de la Bible. Peu à peu Luther a ainsi passé d'une affirmation de l'efficacité souveraine et universelle de Dieu à l'affirmation de l'efficacité exclusive de Dieu.

Nous avons retrouvé chez M. L. cette difficulté à penser la question de la transsubstantiation autrement qu'en des formules de « vocation », cette difficulté à concevoir vraiment la Cène comme un sacrifice du côté de l'homme, Dieu seul étant sujet, cet actualisme qui lui fait considérer que « la transsubstantiation » n'a lieu qu'au moment où le Christ donne son corps; cette présence du Christ qui ne peut pas se stabiliser dans les choses. Il est inutile d'insister; mais nous pensons, quant à nous, que ces positions s'opposent à un certain nombre de catégories bibliques essentielles et que nos frères séparés devraient avoir le courage de faire une critique de leurs moyens de connaissance religieuse, au lieu de toujours se réclamer de la parole de Dieu (en y impliquant constamment leur propre philosophie religieuse).

Nous sommes ainsi amenés à souligner l'importance du dialogue au niveau biblique et peut-être plus encore l'importance du dialogue au niveau théologique mais en continuité constante avec le donné biblique.

3. F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps*, p. 5.

I. — Le dialogue au niveau biblique

Le R. P. Henry ne minimise certes pas l'importance des études bibliques *particulières*, mais il considère que les vraies divergences ne se manifestent pas à ce niveau; bien mieux, que la lecture biblique elle-même risque d'être infléchie par des présupposés gnoséologiques plus ou moins conscients. Nous pensons cependant utile de souligner, en accord d'ailleurs avec certaines remarques du R. P. Henry, qu'une étude biblique *d'ensemble* peut amener à réviser des positions depuis longtemps acquises, semble-t-il, dans le milieu protestant. Il suffit de penser au progrès qui s'est réalisé sur la doctrine de l'Église. Mais puisqu'il s'agit ici de l'Eucharistie, nous voudrions essayer de montrer qu'un dépassement de l'opposition entre parole et sacrement — que nous avons vue si profondément agissante dans le livre de M. L. — est possible et même nécessaire.

Avec nos frères protestants, nous avons un point de départ commun : c'est la Parole de Dieu qui est créatrice du peuple de Dieu, l'Église étant en définitive le peuple convoqué par la proclamation de la Parole. Jésus-Christ sur la Croix se réconciliant le monde.

Cependant cette affirmation de base demande à être précisée, car à toutes les étapes de l'Ancien Testament, le sacrifice vient sceller la proclamation de la Parole d'alliance. Ce sacrifice témoigne en effet du côté de l'homme de la foi à la Parole reçue, du côté de Dieu de l'agrément divin. Ainsi c'est la réalité même de la Parole qui exige le sacrifice, ou encore c'est la Parole même de Dieu qui scelle sa propre réalité en même temps que la réalité de la réponse de l'homme dans la foi. A la Cène et à la Croix, nous nous retrouvons devant les mêmes structures : c'est en effet le moment où la proclamation de la Parole se fait en plénitude, plénitude affirmée dans le sacrifice même du Christ. Le Christ réalise en effet ce qu'il a annoncé : il réalise en lui le sacrifice de l'humanité répondant à la Parole de Dieu, et nous offre au Père dans sa propre offrande, créant ainsi ce peuple qui dans la communion à son sacrifice devient le peuple de la nouvelle et éternelle alliance.

C'est la Parole évangélique, dans l'acte même de création du peuple de Dieu, qui se manifeste à la Croix et à la Cène et c'est le réalisme même de cette création qui implique le renouvellement de la Cène pour introduire tous les hommes dans le cours des temps dans le mystère de Dieu.

Notre foi est ainsi une foi en l'actualité de la Parole de Dieu en sa réalité d'aujourd'hui, à travers le signe sacrificiel dont toute l'intelligibilité vient de sa référence à la Parole de Dieu.

C'est pourquoi il nous semble que la façon même dont M. Leenhardt pose le problème préjuge déjà de la réponse ou plus exactement ne pose pas le problème dans sa perspective proprement biblique : il n'y a pas une première relation à la Parole de Dieu, qui serait suivie d'une relation d'un autre ordre, d'ordre sacramentel. Il y a une relation à la Parole de Dieu qui ne prend tout son sens que dans la modalité sacramentelle par

laquelle le Christ réalise précisément ce qu'il annonce[4]. Aussi bien est-ce le sens même de la Parole de Dieu qui est ici en question.

Pareille soumission aux structures proprement bibliques aurait encore l'avantage de mettre en lumière la liaison de la Parole et du ministère : il n'y a en effet de communauté de foi que si des « envoyés » de Jésus-Christ assurent dans cette communauté sa propre présence, y proclamant le mystère de Jésus-Christ de façon telle que le mystère puisse se réaliser dans cette Église à travers la célébration eucharistique qui lui livre la réalité même de la Parole créatrice de son peuple. C'est là le cœur des questions œcuméniques.

II. — Le dialogue au niveau théologique

La méthode suivie par le R. P. de Baciocchi nous paraît particulièrement opportune : le débat théologique ne peut s'instituer avec nos frères protestants de façon valable que s'ils perçoivent notre théologie en continuité constante avec la Parole de Dieu et c'est bien ce que le R. P. de Baciocchi essaie de faire : il essaie de bien montrer la liaison organique des affirmations bibliques et — selon des niveaux différents — des affirmations dogmatiques et théologiques, respectant d'ailleurs en cela la nature même de la théologie qui est toujours effort de pénétration de la Parole de Dieu donnée dans l'Église.

Cette méthode peut seule permettre à nos frères protestants de bien percevoir que les catégories philosophiques mises en œuvre par les catholiques sont toujours subordonnées à leur emploi théologique : elles ont à se plier aux exigences mêmes de la Parole de Dieu et non l'inverse.

Dans le cas qui nous occupe, quand les théologiens distinguent les « espèces eucharistiques » et la « substance » du corps du Christ, il ne se soumettent pas à des catégories grecques pour évacuer des catégories hébraïques, ils tâchent simplement de prendre conscience — une conscience aussi humble qu'il est possible — du mystère de foi. Comme le dit excellemment Mgr Journet, « c'est pour sauvegarder la donnée de la révélation et en procédant dans la lumière de la foi, ce n'est pas pour faire œuvre philosophique ou par souci de concordisme que les théologiens diront que ce qui est cru, c'est la substance du corps du Christ, et ce qui est vu l'espèce du pain[5] ». C'est en définitive pour sauvegarder la vérité de la Parole du Christ, « ceci est mon corps » que l'Église parle de transsubstantiation et ici encore, comme le remarque le même auteur, « le processus d'explication se fait à partir d'en haut et dans la lumière de la foi évangélique, avec l'unique souci d'en respecter la transcendance, non à partir d'en bas pour tenter une réduction à la philosophie[6] ».

C'est en définitive la structure même de la démarche théologique

4. Cf. L. Bouyer, *Vers la vie nouvelle*, 1954, 1-2, *La liturgie, sacrement de foi* (que nous avons résumé très rapidement).

5. Ch. Journet, *La transsubstantiation*, dans *Nova et Vetera*, janvier-mars 1956, p. 42.

6. *Ibid.*, p. 43.

catholique que nos frères séparés ne comprennent pas et pour situer le problème à sa racine nous transcrirons ce texte du R. P. Liégé qui la décrit excellement :

Situons nous en deçà de toutes les réflexions théologiques et critiques, dans la certitude spontanée qu'a le croyant du réalisme de son adhésion. Il sait que *dans* la Parole de Dieu qui lui est présentée, et pas seulement à son occasion, son adhésion rejoint de façon consciente le Mystère. Dieu a daigné nous parler dans des mots d'hommes et ces mots ne sont pas totalement inaptes à nous signifier le Mystère. Le simple croyant a la conviction d'échapper à l'anthropomorphisme comme à l'agnosticisme.

Réfléchissant sur cette conviction vécue, on est amené à poser que la réalité divine doit n'être pas complètement hétérogène au réel ouvert à notre intelligence d'esprits créés. Il faut admettre une réalité universelle, qui par delà les différences finies et infinies entre les êtres créés et entre le créé et l'incréé, manifeste, face à l'esprit, un certain invariant et une certaine similitude de structures métaphysiques. L'être est cette réalité universelle. Dans l'hétérogénéité des réalisations concrètes de l'être — et d'abord de sa réalisation absolue et de sa réalisation participée — demeure une suffisante homogénéité pour qu'on puisse les référer intrinsèquement l'une à l'autre : l'être est analogique et l'esprit pense dans l'être.

Cette implication ontologique n'est pas une invention de philosophes. L'affirmation biblique d'une certaine unité des deux créations ordonnées l'une à l'autre vient l'appuyer : qu'on se réfère au prologue de Jean, au prologue de l'épître aux Hébreux, Col., I, 15-16. Dieu a préparé des possibilités, dans sa première création, de connaître le monde de la foi, sous la garantie d'une révélation de ce monde par la Parole.

Lors donc que Dieu manifeste le Mystère de sa Volonté dans le monde des esprits humains, il le fait en assumant ces possibilités, en se référant aux affirmations réalistes et universelles de l'intelligence. A l'intérieur de la Parole de Dieu, les paroles humaines prennent un sens propre que ne connaît vraiment que le croyant, mais qui prend appui, à parler du point de vue terrestre, sur une expérience humaine de l'esprit. Nous avons affaire à une analogie dans la foi, non à une simple analogie philosophique, et c'est le bienfait des pensées que nous critiquions plus haut de nous mettre en garde contre un maniement trop habitué de l'analogie, coupé de l'affirmation toujours actuelle de la Parole de Dieu, où elle se trouve garantie extérieurement, et de l'intelligence de la foi qui permet son exercice intérieurement. Nous connaissons dans un miroir et fort imparfaitement, comme dit saint Paul (I Cor., XIII, 12). Il reste que nos affirmations rencontrent objectivement l'acte révélateur par lequel Dieu se communique à nous; elles sont plus que des symboles représentatifs. Toute la recherche d'une intelligence de la foi, en quoi consiste la théologie, trouvera ici sa garantie et son inspiration [7].

Certes, la théologie catholique a pu donner dans un certain nombre de ses réalisations l'impression d'être subordonnée à telle ou telle philosophie, mais c'est là une infidélité grave à la structure même de la théologie et nous le déplorons tout autant que nos frères protestants.

Nous reconnaissons aussi sans peine que la structure analytique de la théologie telle qu'elle s'est développée dans la scolastique a pu amener au XVIe siècle un développement anormal du conceptualisme, qui

7. R. P. LIÉGÉ, article *Dogme*, dans *Catholicisme*, III, col. 954.

a entraîné une diminution des copies des Pères et un développement excessif des sentences, des commentaires d'Aristote, de l'appareil pédagogique et analytique; et, dans les horaires universitaires, une régression des heures bibliques au bénéfice des heures dialectiques; une perte du sens de l'économie divine.

Cependant les études les plus récentes ont montré que les philosophies scolastiques devaient être réintégrées dans leur théologie, chaque théologien interprétant la philosophie à la lumière de sa foi; que la scolastique n'était pas liée à une philosophie, mais la créait de nouveau à la lumière de la foi[8].

Ces constatations ne rendent que plus urgente la méthode dont nous parlions plus haut : la qualité des études que nous leur présentons, notre fidélité à scruter les Écritures, devraient être telles que nos frères séparés puissent se rendre compte que les positions catholiques sont profondément consonantes avec la Parole de Dieu.

Cette discussion entre catholiques et réformés ne devrait pas faire oublier que le dialogue sur le livre de M. Leenhardt intéresse les rapports des protestants entre eux. Une récente recension de M. René Corroy, parue dans *Positions luthériennes*, avril 1956, pp. 92-99, se conclut ainsi :

C'est surtout la conversation entre Réformés et Luthériens — nous pensons aux deux grandes confessions protestantes de notre pays — qui nous semble devoir être enrichie par le livre de M. Leenhardt.

Nous autres luthériens nous réjouissons de voir l'auteur attribuer au sacrement une objectivité indépendante de la foi des participants. Nous savons certes que la place normale de la Sainte Cène ne peut être que la communauté des croyants. Cependant, si nous évoquons le cadre d'une participation d'où la foi serait absente, ce n'est nullement dans une intention rabbinique de tout prévoir et de tout cataloguer. Nous pensons au contraire que ce cas extrême est essentiel si l'on veut comprendre la nature exacte du sacrement. A ce propos, le terme d'objectivité ne semble pas suffire; nos frères réformés parlent aussi d'une présence objective du Christ dans la Cène; ils ne confondent certes pas le Seigneur et la foi qui l'accueille. Cependant, le fait que cette rencontre n'ait lieu que dans le miracle de la foi oblige à penser à une objectivité très particulière qui est celle du libre Esprit. Nous nous demandons si cette objectivité-là correspond bien à la doctrine traditionnelle de l'incarnation, autrement dit, si — objectivement bien sûr — le Fils de Dieu n'était en Jésus que pour ceux dans le cœur desquels le Saint-Esprit avait éveillé la foi. Or la Cène, pour nous, c'est bien — et nous sommes reconnaissants à M. Leenhardt de le dire avec tant de netteté — le moyen par lequel le Christ incarné nous atteint. L'objectivité de sa présence dans la Cène doit donc être la même que celle de sa présence historique.

M. Leenhardt se distingue du luthéranisme traditionnel sur un point : il ne veut pas que cette présence objective soit comprise comme une localisation de la matière de son corps et de son sang; il accepterait de parler de présence matérielle uniquement en ce sens que le Seigneur s'offre à nous par

8. Voir en particulier de Gilson, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, dans *Antonianum*, janvier-avril 1951.

l'intermédiaire des éléments matériels du pain et du vin, qui sont pour lui, certes, beaucoup plus que des signes, qui sont de véritables moyens d'actualisation. Il refuserait par contre la classique comparaison de Luther, selon laquelle le Corps du Christ est uni au pain de la Cène comme le feu est uni au fer incandescent. Il refuserait cela comme un reste, dans la pensée de Luther, du substantialisme médiéval.

Cela est peut-être vrai et nous ferions bien d'y réfléchir. Mais nous avons aussi le droit de demander à M. Leenhardt si la façon dont il parle de la personne du Christ indépendamment de la matière de son corps ne menace pas dangereusement, par un autre côté, la doctrine de l'incarnation, dont il s'est fait par ailleurs le défenseur ardent. Nous notons cette seule phrase qui nous a fait sursauter : « Le Christ veut que ce pain *dise* qu'il est là, comme son corps le leur *dit* encore maintenant et pour quelques instants » (c'est M. L. qui souligne). Si le corps du Christ ne fait qu'exprimer sa personne, comme le pain ensuite l'exprimera, s'il ne fait pas indissolublement partie de cette personne, ne sombre-t-on pas à nouveau dans le dualisme platonicien, qui est la négation de l'incarnation chrétienne ? (pp. 98-99).

C'est là attirer avec raison l'attention sur deux points essentiels, la liaison de l'Eucharistie et de l'Esprit d'une part, le réalisme de l'Incarnation d'autre part. Ils tiendront à coup sûr une place importante dans la discussion, car déjà M. Mehl a souligné le danger que présentent, aux yeux du théologien réformé, certaines formules de M. Leenhardt :

Le pain que le Christ donne est selon lui plus que le *signe* de sa présence, il est l'instrument et l'organe de cette présence. Page 32 nous lisons même l'expression : « Cette volonté de Jésus-Christ de réaliser concrètement sa présence par un objet », ou encore, page 36 : « C'est le pain qui réalise pour le croyant la présence corporelle de Jésus-Christ. » Nous pensons que toutes ces formules attestent l'absence d'une doctrine du Saint-Esprit et déplacent dangereusement l'attention de la Cène prise dans son ensemble, de la Cène en tant que repas présidé par le Seigneur lui-même, vers les seuls éléments distribués. N'en faut-il pas voir la confirmation dans le fait que M. L. a été tenté un moment par la doctrine et la pratique de la réservation des espèces. Il les repousse finalement pour de bonnes et solides raisons, mais alors pourquoi leur avoir cherché une signification positive, sinon parce qu'en proclamant le pain instrument de la présence du Christ on restaure du même coup la notion d'objet sacré[9].

Peut-être enfin, en terminant, n'est-il pas inutile, pour bien situer le dialogue entre catholiques et protestants (réformés surtout), de citer la fin de la conférence du P. de Baciocchi dans laquelle il essaie de distinguer positions catholiques et positions réformées.

D'un commun accord, catholique et réformé reconnaissent dans la Cène du jeudi saint le repas de la véritable Pâque, celle par laquelle Jésus-Christ nous a retirés de la servitude du péché et mis en route vers le Royaume éternel; et dans la célébration chrétienne de l'eucharistie ils reconnaissent l'analogue

9. R. Mehl, compte rendu de F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1956, n° 1, p. 80.

de la pâque annuelle des Juifs : en accomplissant l'ordre de réitération donné par le Seigneur, nous nous « restituons » dans le courant historique de la Rédemption, sous l'acte libérateur de Dieu qui est en pleine actualité aujourd'hui.

Mais comment rencontrer l'acte de Dieu en Jésus-Christ sans nous trouver dans la présence personnelle de l'Homme-Dieu, l'unique Grand-Prêtre éternel et la seule victime parfaite ? Nous croyons donc les uns et les autres, que la communion eucharistique reçue avec foi nous donne la présence du Christ et nourrit notre âme de sa Personne.

Sur des formulations aussi sommaires l'accord est possible entre nous; mais notre foi réclame une intelligence plus nette des dons que Dieu nous fait dans ce sacrement : il ne peut nous être indifférent de savoir en quoi nous sommes sauvés et de quoi nous devons rendre grâces à Dieu. Alors apparaissent nos divergences.

En quel sens, donc, nous atteint aujourd'hui, par l'action eucharistique, l'événement rédempteur de la Croix et de Pâques ? Vécu librement par Jésus, cet événement exprime une double intentionnalité. D'une part « c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes » (II Cor., v, 19).

D'autre part, le nouvel Adam, notre chef, « s'offrait à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (Eph. v, 2). Ce ne sont pas là deux actes différents du Sauveur, mais deux aspects complémentaires d'un seul et même acte d'amour pour le Père et pour nous. En se sacrifiant pour ses brebis, le bon Pasteur fait à son père le plus bel hommage d'amour filial, tout en nous donnant la plus grande preuve de dévouement; on reconnaît ici la doctrine de Jean (x, 11-18).

Comment cette double intentionnalité nous est-elle présente dans le sacrement eucharistique ? Si je ne m'abuse, le croyant réformé se reconnaît ici pur bénéficiaire de l'acte de Dieu frappant le Christ à notre place et nous signifiant par le Christ notre pardon.

A cela le catholique ajoute sa conviction qu'en lui tendant la coupe le Seigneur entend faire de lui, dans l'Église, l'associé actif de son sacrifice. Face au don de Dieu, l'Église se reconnaît d'abord réceptive, constituée par la grâce Peuple de Dieu et Épouse du Christ; mais elle n'est pas qu'Épouse, elle est aussi Corps mystique du Ressuscité, humanité nouvelle incluse dans le nouvel Adam, par la puissance même et la souveraine efficacité de l'acte Rédempteur et à ce titre-là même elle prend part, en chaque célébration eucharistique, à l'hommage sacrificiel qui va du Fils au Père.

En ce qui concerne la présence sacramentelle du corps et du sang du Christ, catholique et réformé s'accordent à la reconnaître signifiée par le pain et le vin eucharistiés; à quoi le catholique ajoute que cette signification pleinement effective implique que le pain et le vin sont devenus corps et sang du Seigneur. Autrement dit, cette signification conférée aux matières liturgiques n'est pas pour celles-ci une fonction accidentelle qui vient se juxtaposer à leurs fonctions naturelles, c'est une consécration de leur être même, une recréation. Il ne s'agit pas seulement de recevoir du pain et du vin « comme si » c'était Jésus-Christ; mais les recevoir, c'est recevoir Jésus-Christ, une fois qu'ils ont été consacrés par la prière eucharistique, mémorial de la Cène, de la Croix et de Pâques; ils sont donc devenus Jésus-Christ; leurs propriétés antérieures n'ont pas disparu pour autant, mais elles ne correspondent plus à leur existence présente, définie par la volonté expresse du Créateur.

Bien entendu, il n'est pas question, pas plus pour le catholique que pour le réformé, d'attribuer un pouvoir transsubstantiateur à tout rite de consécration accompli par un particulier ou par l'Église même en tant que société des croyants. Un tel pouvoir ne peut appartenir qu'à un acte du Christ, Sei-

gneur universel et absolu. Quand un homme donne à un objet le nom d'un autre il se trompe; il est réservé à la parole créatrice de changer les êtres en leur donnant un nom nouveau.

La transsubstantiation eucharistique suppose donc nécessairement que le Christ s'engage en toute certitude par les paroles du célébrant. Cela n'est possible que si ce dernier est objectivement mandaté par lui pour exercer sur le pain et le vin l'autorité souveraine du Chef universel. La transsubstantiation ne peut avoir plus de consistance objective que le pouvoir transsubstantiateur. C'est le principe de la succession apostolique qui assure dans le catholicisme la réalité historique de la mission et du pouvoir consécrateur. Ainsi notre ecclésiologie est-elle impliquée dans notre doctrine eucharistique; et il me semble qu'il en va de même dans la Réforme : en refusant la succession apostolique, elle refuse le pouvoir d'ordre et la transsubstantiation et réciproquement.

Il faut donc compléter ma formule de tout à l'heure au sujet de la transsubstantiation, et dire : le mystère de la transsubstantiation traduit sur un point particulier celui de la Seigneurie cosmique du Ressuscité, tel que le vit une Église à succession apostolique. Le débat sacramentaire ne fait pas deux avec le débat ecclésiologique [10].

M.-J. Le Guillou.

10. J. de Baciocchi, *art. cit.*, pp. 578-580.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 3e trimestre 1956. — Imprimeur, n° 1.479.

ISTINA

[illegible]

Rédaction et administration : Centre d'Études « Istina », 28, boulevard d'Indivit, Boulogne-sur-Seine (Seine).

Conditions d'abonnement :

[illegible] d'Union française..... 1.500 fr.
[illegible] ..... 1.500 fr.
[illegible] de soutien ..... 2.000 fr.
[illegible] ..... 600 fr.

Paiement :

par chèque bancaire ou bons français sur Paris, à l'ordre du Centre d'études « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.38, J. Dumont, 28, boulevard d'Indivit, Boulogne-sur-Seine.

Nos ancrages au [illegible] s'adresser à :

Allemagne : [illegible], Weingartenstr. 3, Offenburg, Bade.
Grande-Bretagne : [illegible] 37 Broad Street, Oxford. [illegible], 100 Strand, London W. C. 2.
Grèce : [illegible], 2, rue Sina, Athènes.
Pays-Bas : [illegible] Oude Gracht 74, Haarlem.
Liban : [illegible] Beyrouth.
[illegible] B.P. 356, Beyrouth.
Canada : [illegible] Pagnuelo, Montréal 24.
États-Unis : [illegible] 31 East 10 th Street, New-York.
Rép. Argentine : [illegible] Talcahuano 550, Buenos-Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Pour une « théologie des réalités »..... 129

[illegible] ET OBJECTIVITÉ

J. Goïa et J.-M. Le Gouillou : La situation religieuse en U.R.S.S.... 133

Documents :

La propagande antireligieuse en Union Soviétique..... 138

Chronique bibliographique :

Revue du Patriarcat de Moscou..... 150

ORIENT ET OCCIDENT

Emmanuel Lanne : Le *Jugement dernier* dans l'art..... 153

Documents :

Anglicanisme et Orthodoxie (fin)..... 183

PROBLÈMES DE L'OECUMÉNISME

M.-François Rossmann : Le Mérite dans les Evangiles synoptiques. 191

Chronique bibliographique :

Un débat sur l'Eucharistie; à propos de l'ouvrage du professeur F.-J. Leenhardt : *Ceci est mon Corps* (A.-M. Henry et M.-J. Le Guillou)..... 210

Imprimé en France.